N° 9 1937 Novembre

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

LES TROIS DEGRÉS D'ORIGINALITÉ DES PAROLES DU CHRIST.

Les paroles du Christ sont d'autant plus originales que lui-même s'y manifeste plus complètement. Au degré infime, il se montre seulement homme ; au degré moyen, homme envoyé de Dieu ; au degré suprême, Homme-Dieu.

I. *Le degré infime d'originalité.*

Jésus a certainement prononcé d'innombrables paroles qui ne révélaient rien, ni de sa mission ni de son origine divines. L'intention invisible conférait sans doute à ces humbles paroles une valeur incomparable, mais, prises objectivement ou dans leurs termes, elles n'auraient rien perdu de leur signification à sortir de n'importe quelle bouche purement humaine. On devine que les évangélistes n'ont point relaté de préférence ces paroles communes. On comprend néanmoins que, mettant le Christ en scène, ils n'ont pu les laisser totalement de côté.

Par le style du moins, les paroles du degré infime ne rappellent-elles point les divines lèvres où elles fleurirent jadis ? Nous ne répondrons point à cette question secondaire. Sans prendre absolument parti, nous aimons à croire que le Fils de Dieu a poussé le plus loin possible le désintéressement de l'originalité verbale. Il ne faut pas exagérer la frappe inimitable des *logia* authentiques : où nous voyons des particularités de style, peut-être y a-t-il seulement imitation condescendante des usages reçus en ce temps-là.

Toujours est-il que les paroles communes, dont il est question pour le moment, ne présentent aucune originalité même superficielle. Comme tout le monde, le Christ prie le batelier

de s'éloigner un peu du rivage (*Lc.* V,3), ou bien commande : « Passons à l'autre bord » (*Mc.* IV,35). Tout simplement « il dit de donner à manger à la petite fille » de Jaïre (*Mc.* V,43), invite les Douze à venir prendre un peu de repos (*Mc.* VI,31), leur demande par deux fois : « Combien avez-vous de pains ? » (*Mc.* VI,38 ; VIII,5), ordonne méthodiquement : « Apportez-les moi ici » (*Mt.* XIV,18), « Faites asseoir ces gens » (*Jn.* VI,10) et, pour finir, « Recueillez les morceaux » (*Jn.* VI,12). Après sa transfiguration, comme après son agonie, il dira aux trois témoins : « Levez-vous » (*Mt.* XVII,7 ; XXVI,46). Il demande modestement à son hôte la permission de prendre la parole : « Simon, j'ai quelque chose à te dire » (*Lc.* VII,40) ; il interroge poliment le père de l'épileptique : « Il y a longtemps que cela lui arrive ? » (*Mc.* IX,20) ; il annonce bonnement ce qu'il va faire : « Retournons en Judée » (*Jn.* XI,7) ; il s'informe : « Où avez-vous mis le corps ? » (*Jn.* XI.34), et le commandement miraculeux qui tire Lazare du tombeau s'encadre de deux injonctions toutes naturelles : « Otez la pierre », « Déliez-le et laissez-le aller » (*Jn.* XI, 39,44). Durant la dernière cène, il souffle à l'oreille de Jean : « C'est celui à qui je vais présenter le morceau trempé » (*Jn.* XIII,26) et, pour couper court à un propos saugrenu, il dit simplement : « Cela suffit » (*Lc.* XXII,38). Après sa résurrection, on l'entendra demander comme un simple mortel : « Avez-vous ici quelque chose à manger ? » (*Lc.* XXIV,41), ou bien suggérer : « Apportez de ces poissons que vous venez de prendre » (*Jn.* XXI,10).

Convient-il de flairer sous ces mots candides des sens mystérieux ? Il arrive, sans doute, que des paroles toutes simples prennent sur les lèvres de Jésus une signification profonde : « Donne-moi à boire » (*Jn.* IV,8), « Qui m'a touché ? » (*Mc.* V,31), « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (*Mt.* XIV,16), « J'ai soif » (*Jn.* XXI,19), mais on ne pourrait généraliser ce mode d'exégèse sans nous priver de ces paroles-là précisément qui, par leur humilité, illustrent le mieux le grand geste d'amour que fut l'incarnation du Fils de Dieu. Grâces à notre Sauveur : il y a des traits d'humanité qu'un respect malentendu n'effacera jamais : « Maintenant mon âme est troublée » (*Jn.* XII,27), « Mon âme est triste à mourir » (*Mt.* XXVI, 38).

A quoi bon nier que maintes paroles expriment sur les lèvres

du Christ les pensées de tout le monde ? L'Homme-Dieu a daigné faire des citations. Non pas seulement pour les réfuter (1) ou leur opposer sa doctrine (*Mt.* V,21, etc.), non pas seulement en notant qu'elles lui sont étrangères (2), mais en les faisant siennes en quelque sorte, sans vouloir pour autant leur octroyer un sens plus riche ou une autorité surhumaine (3). Veut-on des exemples de la sagesse anonyme adoptée ainsi par le Fils de Dieu ? On n'a vraiment que l'embarras du choix : « Une ville perchée sur une montagne ne peut se dérober aux regards » (*Mt.* V,14), « On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau » (*Mt.* V,15), « Là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur » (*Mt.* VI,21), « Nul ne peut servir deux maîtres » (*Mt.* VI,24), « Tel arbre, tel fruit » (*Mt.* VII, 16-20 ; XII,33), « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades » (*Mt.* IX,12), « Le disciple n'est pas au-dessus du maître » (*Mt.* X,24), « La bouche parle de l'abondance du cœur » (*Mt.* XII,34), « Si un aveugle conduit un aveugle, tous deux tomberont dans la fosse » (*Mt.* XV,14), « Partout où sera le cadavre, là s'assembleront les vautours » (*Mt.* XXIV,28), « L'esprit est prompt, la chair est faible » (*Mt.* XXVI,41), etc.

Le Christ eût-il inventé ces proverbes, cela ne changerait rien à l'affaire. Quand il fait appel à l'évidence ou à l'expérience de ses auditeurs, le Verbe infaillible ne les écrase point sous son autorité personnelle. Habituellement il propose ces vérités banales sous forme de questions, où le tour interrogatif défie la contradiction : « La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement ? » (*Mt.* VI,25), « Ne valez-vous pas beaucoup plus que les oiseaux ? (*Mt.* VI,26), « Se

(1) C'est le cas naturellement pour les interprétations pharisaïques de la loi (*Mt.* XV, 5 ; XXIII, 16, 18), les calomnies de ses ennemis (*Lc.* XI, 18 ; *Jn.* X, 36), leurs protestations hypocrites (*Mt.* XXIII, 30 ; *Jn.* IX, 41), etc.

(2) Notre-Seigneur cite explicitement des dictons (*Mt.* XVI, 2 ; *Lc.* IV, 23 ; V, 39 ; *Jn.* IV, 35), dont il lui arrive de garantir l'application (*Jn.* IV, 37).

(3) Si « Jésus a déclaré lui-même qu'un prophète n'est point honoré chez les siens » (*Jn.* IV, 44 ; cfr *Mt.* XIII,57 ; *Mc.* VI,4 ; *Lc.* IV,24), il a simplement fait rentrer son cas particulier dans la règle générale, sans rendre celle-ci plus absolue. Même quand il cite explicitement l'Ecriture ou la Parole de Dieu, il lui laisse le crédit, d'ailleurs souverain, que ses auditeurs lui accordent (cfr *Jn.* V,39 ; X,35).

trouve-t-il un père parmi vous pour donner un caillou à son fils qui lui demande un pain ? » (*Mt.* VII,9), « Cueille-t-on des raisins sur des épines ? » (*Mt.* VII,16), « Deux passereaux ne se vendent-ils pas un as, et cinq passereaux, deux as ? » (*Mt.* X,29) ; *Lc.* XII,6), « Est-ce qu'un seul de vous, le jour du sabbat, hésite à détacher de la crèche son bœuf ou son âne pour le mener boire ? » (*Lc.* XIII,15 ; cfr XIV,5). « N'y a-t-il pas douze heures dans le jour ? » (*Jn.* XI,9), etc.

Jésus n'a pu s'empêcher de mettre souvent en branle la mémoire de ses auditeurs : « N'avez-vous pas lu... ? (*Mt.* XII,3,5 ; XIX,4 ; XXII,31, etc.), « Vous avez envoyé vers Jean... » (*Jn.* V,33), « Ne vous rappelez-vous pas les cinq pains... ? » (*Mt.* XVI,9), « Quand je vous ai envoyés sans bourse, ni sac... » (*Lc.* XXII,35), « J'étais tous les jours assis parmi vous... » (*Mt.* XXVI,55 b), « J'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le temple... » (*Jn.* XVIII,20), etc. Rien n'oblige à croire que ces rappels aient pris sur les lèvres de l'Homme-Dieu une force extraordinaire d'évocation.

Le Christ a daigné plus d'une fois discuter à armes égales avec ses contradicteurs. Il raisonne alors comme nous tous : « Tout royaume divisé contre lui-même sera désolé... » (*Mt.* XII,25-30), « Ne comprenez-vous pas que tout ce qui entre dans la bouche... » (*Mt.* XV,17-20), « Que t'en semble, Simon ? » (*Mt.* XVII,24), « Insensés et aveugles, lequel est le plus grand, l'or, ou le temple qui sanctifie l'or ? » (*Mt.* XXIII, 17), « Est-ce que Moïse ne vous a pas donné la loi... ? (*Jn.* VII,19), « Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu... » (*Jn.* XVIII,36). L'argument *ab absurdo,* dont nous venons d'apporter un spécimen, paraît avoir été familier au divin Maître (*Mt.* XII,7 ; XXIV,43 ; *Lc.* XVII,6 ; *Jn.* IV,10 ; V,46 ; VIII,19,39,42 ; XIV,2,7,28).

Il arrive même que, pour se faire tout à tous, le Sauveur pousse si loin la condescendance qu'il doit retirer ce qu'il vient de dire : « Si c'est moi qui rends témoignage de moi-même, mon témoignage n'est pas véridique... je dis cela afin que vous soyez sauvés » (*Jn.* V,31,34). Plus tard il parlera autrement : « Quoique je rende témoignage de moi-même, mon témoignage est véridique » (*Jn.* VIII,14).

Il a plu au Fils de Dieu de rivaliser à l'occasion de finesse avec des adversaires mal intentionnés : « Je vous ferai, moi

aussi, une question, une seule... » (*Mt.* XXI,24-27), « Montrez-moi la monnaie du tribut... » (*Mt.* XXII,19-21). L'à-propos de la riposte perdrait-il beaucoup à venir d'un pur homme ? Seule, l'intention du Sauveur conserve à ces heureuses reparties une originalité indéniable.

Il semble bien que le Christ ait soigneusement évité de se distinguer de ses contemporains en dehors du domaine religieux et moral. Il aurait pu facilement éclipser les sages et les savants de tous les temps, mais il a fait beaucoup mieux que clore le progrès des connaissances humaines : il a ouvert aux chercheurs un monde nouveau de connaissances, à quoi les plus grands génies ne peuvent prétendre. Ainsi le néant même d'information philosophique et scientifique devient glorieusement caractéristique de sa parole.

Dans les questions religieuses et morales, le divin Maître se distingue évidemment de tous les autres maîtres, ou plutôt il les fait rentrer dans l'ombre au point de rester l'unique Maître (*Mt.* XXIII,10). Même là cependant il n'est point toujours également original. Nous surprenons çà et là sur ses lèvres des avis qui n'ont rien de transcendant. Lui qui recommanda de donner à manger à la petite ressuscitée n'a-t-il pu très honnêtement rappeler, par exemple, la modestie la plus élémentaire à des convives pressés de choisir les meilleures places (*Lc.* XIV,7-11), ou déterminer la marche à suivre pour la correction fraternelle (*Mt.* XVIII,15-17) ? N'est-ce point pour avoir méconnu la liberté souveraine de l'Homme-Dieu qu'on s'est mépris sur la portée commune de certaines déclarations : « Il est inévitable qu'il arrive des scandales » (*Mt.* XVIII,7), « Vous avez toujours les pauvres avec vous » (*Mt.* XXVI,11), « Tous ceux qui usent de l'épée périront par l'épée » (*Mt.* XXVI,52) ?

Ne méprisons pas le langage où le Christ se montre seulement homme comme nous. Pour nous qui croyons à l'origine divine de ces paroles toutes simples, nous les estimons d'autant plus qu'elles ont l'air plus vulgaire. En remerciant l'Esprit-Saint, qui n'a point permis qu'elles fussent entièrement bannies des évangiles, nous regrettons un peu qu'elles ne s'y rencontrent pas plus fréquemment. Aussi, comme nous l'avons dit plus haut, n'approuvons-nous aucunement les interprètes malavisés qui s'appliquent encore à en réduire le nombre.

II. *Le degré moyen d'originalité.*

C'est, comme on devait s'y attendre, le moins intéressant des trois. Quand l'Homme-Dieu parle comme un pur homme, tant de condescendance nous jette dans le ravissement ; quand un être de nature semblable à la nôtre parle comme un Dieu, c'est un ravissement nouveau, mais ces paroles intermédiaires qui manifestent seulement l'envoyé divin, ces paroles communes au Christ et aux prophètes, peuvent bien nous instruire, elles ne nous plongent pas dans une admiration sans bornes.

Il n'est point douteux que le Fils de Dieu enseigne souvent sans se prévaloir de son origine, mettant seulement en avant sa mission divine. Au début, sa prédication continue celle du Baptiste : « Le temps est accompli et le royaume de Dieu est venu : repentez-vous et croyez à l'Évangile » (*Mc.* I,15). Jusqu'au bout, pour le peuple (*Mc.* VIII,28), pour certains disciples même (*Lc.* XXIV,13 et 19), son autorité restera celle d'un prophète. Le fait est que, à côté de formules autonomes (*Mt.* V,22, etc.), prononcées avec un accent qui frappait les auditeurs les moins impressionnables (*Jn.* VII,46 ; cfr *Mt.* VII,28, etc.), on trouve des précautions plus dignes d'un apôtre que d'un Dieu : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé » (*Jn.* VII,16). « Celui qui m'a envoyé est véridique, et ce que j'ai entendu de lui, je le dis au monde » (*Jn.* VIII,26).

Sans doute, la fréquence et l'aisance de ses connaissances surnaturelles (4) le mettent au premier rang de ceux qui eurent jamais part à l'omniscience, mais il n'en fait pas moins, à l'occasion, profession d'ignorance : « Quant à ce jour et à cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, *ni le Fils,* mais le Père seul » (*Mc.* XIII,32). Pareillement, les commandements miraculeux ont beau jaillir de lui comme de leur sour-

(4) Lecture de pensées secrètes (*Mt.* IX,4 ; XII,8 ; *Jn.* VI,61, etc.), vision de faits cachés ou lointains (*Jn.* I,48 ; IV,18 ; XI,15), prédictions à courte échéance (*Mt.* XII,40 ; XVI,21 ; XVII,26 ; XX,18 ; XXVI,2,21,31,34 ; *Mc.* XIV,13 ; *Lc.* XVII,25 ; *Jn.* II,19 ; III,14 ; XI, 4,23 ; XIII,21,38 ; XIV,16 ; XVI,32), prophéties de grande envergure (*Mt.* VIII,11 ; X,23 ; XVI,18 ; XXIV ; *Lc.* XIX,43 suiv. ; XXIII,29 ; *Jn.* X,16).

Inutile de recourir à la science infuse là où l'expérimentale est naturellement infaillible (du moins en Jésus). C'est le cas, semble-t-il, en *Mt.* XXII,18 ; XXVI,10 ; *Mc.* XIV,42 ; *Jn.* VI,26 ; VII,20 ; XVI,19.

ce (5), il n'en attribue pas moins à Dieu les merveilles qu'il opère de la sorte (*Jn.* V,19) et, pour la plus grande de toutes, il remercie publiquement le Père de l'avoir exaucé (*Jn.* XI,41). Il est vrai que les démons lui obéissent (*Mc.* I,25-27), mais il prétend seulement les chasser « par l'Esprit de Dieu » (*Mt.* XII, 28). Il est sûr que plus d'une fois il a remis les péchés, non sans causer le scandale des Pharisiens (*Mt.* IX,2 suiv. ; *Lc.* VII, 48 suiv.), mais précisément il s'agit là d'un scandale *pharisaïque*, car la formule d'absolution dont Jésus se sert : « Tes péchés te sont pardonnés » sonne plus modestement en son tour impersonnel que celle dont usent les prêtres : « Et moi, je t'absous ».

Toutes ces paroles d'originalité moyenne subiraient pourtant une certaine dépréciation, si nous les faisions passer des lèvres du Fils sur celles d'un simple envoyé de Dieu. Elles ne deviendraient point blasphématoires, comme les paroles originales au suprême degré (dont il sera bientôt question), elles garderaient leur valeur, leur vérité, mais, faute de ce complément personnel que peut, seul, leur apporter le Fils de Dieu, elles ne feraient plus sur nous la même impression irrésistible. Les malédictions, les menaces, les reproches, les condamnations ; plus encore, les bénédictions, les promesses, les éloges, les justifications, les encouragements et les consolations, venant de « lui », ont pour nous un sens plus saisissant que si nous les recevions d'un pur homme parlant au nom de Dieu. L'appel « Venez à moi... » (*Mt.* XI,28), mis par un prophète dans la bouche de Iahweh même, n'y garderait point toute la douceur, toute la force de persuasion, que nous y goûtons actuellement, sachant de qui (de quel Cœur) il jaillit.

Il est d'ailleurs assez difficile de marquer la limite exacte entre le degré moyen et le degré suprême d'originalité. Le défi « Qui de vous me prendra en défaut ? » (*Jn.* VIII,46) serait-il tolérable de la part d'un pur homme, si sûr qu'il fût de sa mission divine ? Parviendrait-on à concilier, venant d'un simple messager divin, la belle protestation « Je suis doux et humble de cœur » (*Mt.* XI,29) avec l'intransigeance de certains propos

(5) *Mt.* VIII,3,13 ; IX,6,29 ; XIV,29 ; XV,28 ; *Mc.* IV,39 ; V,41 ; VII,34 ; IX,24 ; X,51 suiv. ; *Lc.* VII,14 ; XIII,12 ; *Jn.* II,8 ; IV,50 ; V,8 ; XI,43.

(*Mt.* X,34) ; XII,30 ; XXIII,10) ou la violence de certaines réprobations (*Mt.* XXIII) ?

Notons en particulier trois recommandations qui auraient subi une dégradation considérable à nous parvenir par une autre voie divine que celle du Christ historique.

Il s'agit d'abord des Béatitudes (*Mt.* V,3-12). N'était l'autorité personnelle de celui-là même, qui non seulement sait parfaitement et octroie ce qu'il demande, mais nous donna l'exemple héroïque du renoncement total, aurions-nous le courage de croire pratiquement à ces promesses de bonheur ?

Il s'agit ensuite de la solennelle promesse qui assure l'infaillible exaucement de la prière confiante (*Mt.* VII,7-11 ; XVII,19 ; XXI,21, etc.). Garantie par tout autre que l'Homme-Dieu, aurait-elle résisté entièrement aux apparents démentis que lui oppose sans cesse l'expérience maladroite de la plupart des croyants ? Mais, de la part de celui qui a tant fait que de s'incarner et de mourir pour nous, la promesse doit signifier autre chose qu'une hyperbole ou une banalité, à quoi trop souvent la réduisent les commentateurs trop prudents.

Il s'agit enfin du commandement nouveau, du précepte le plus caractéristique de Jésus-Christ : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (*Jn.* XIII,34). L'idéal ici défini subirait une déchéance énorme à n'être plus illustré par la vie et la mort de celui qui nous le propose. Rapproché d'une autre parole : « Comme mon Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés » (*Jn.* XV,9), le commandement nouveau prend un sens plus sublime encore et rejoint décidément les paroles les plus originales, dont le moment est venu d'expliquer le mystère.

Car mystère il y a. Si la limite entre les deux derniers degrés demeure parfois incertaine, c'est surtout que le Fils de Dieu n'a dévoilé son identité que progressivement, avec des vicissitudes de lumière et d'ombre. Or la raison de cette tactique prudente, ou de cette pédagogie condescendante, n'apparaît point ni nettement ni tout de suite. Nous allons essayer de résoudre le problème de ce dosage de l'originalité suprême, et nous aurons du même coup résolu la question de l'originalité moyenne, de ces paroles intermédiaires et moins intéressantes, dont la raison d'être nous échappe encore.

III. *Le suprême degré d'originalité.*

Le Dieu fait homme est tellement original que, sans la foi, son concept voisine l'absurde ou semble faire injure à l'unité et à la transcendance divines. Tout ce qu'il dira de lui-même, de ses rapports avec le Père et l'Esprit, de ses relations avec le genre humain, sera marqué d'une empreinte toute nouvelle et désormais introuvable. Sur d'autres lèvres, ces paroles ne pourraient s'entendre que dans un sens bien différent, ou bien elles y rendraient un son faux, sinon blasphématoire.

Le Christ lui-même n'a pu les prononcer sans étonner, irriter ou scandaliser certains de ses auditeurs. Ces réactions iniques ont paru à plusieurs justifier suffisamment les ménagements et les dissimulations, dont Jésus enveloppe habituellement les témoignages qu'il rend à sa véritable identité. Le fait est que parfois le Fils de Dieu semble vouloir simplement adoucir un peu l'éclat aveuglant d'une révélation plénière. C'est ainsi, par exemple, qu'ayant déclaré : « Mon Père et moi, nous sommes un », — en réponse aux Juifs indignés qui lui reprochent de se faire Dieu, il commente et estompe charitablement la franchise de sa déclaration (*Jn.* X,30-36). Mais l'explication ne vaut pas le plus souvent. Même dans l'intimité et avec la plus libre spontanéité, Jésus voile ou nuance son égalité avec Dieu : « Mon Père est plus grand que moi » (*Jn.* XIV,28), « Je suis la vigne et mon Père est le vigneron » (*Jn.* XV,1). Sans doute, de telles paroles seraient ineptes dans la bouche d'un pur homme, mais, dans la bouche d'un Dieu (du Dieu de la raison), elles n'en sont pas moins déconcertantes à force d'humilité. D'ailleurs, avant même d'avoir rencontré l'opposition des Pharisiens ou l'incrédulité de la foule, le Sauveur se garde d'étaler ses titres à notre adoration. Il se nomme modestement *le Fils de l'homme* : la portée de l'appellation est fort discutée ; néanmoins, selon l'interprétation qui nous paraît la plus probable, elle n'insinuerait le divin qu'en accentuant l'humain outre mesure. Sinon, elle aurait mérité de survivre et nous la trouverions ailleurs que sur les lèvres du Christ. Si le Fils de Dieu est seul à en faire usage, c'est qu'elle reçoit de lui seul (de sa présence actuelle) le complément qui, par contraste, invite à chercher le Dieu dans l'homme.

Plus suggestive, l'appellation « le Fils » se trouve aussi sur les lèvres de Jésus, surtout en saint Jean. Elle fait pendant avec l'expression « le Père » ou « mon Père » désignant Iahweh. C'est, selon nous, à l'âge de douze ans que le Christ commença à se confronter avec Dieu de cette façon caractéristique. S'il l'avait fait plus tôt, ses parents, déjà instruits du mystère de sa naissance, auraient alors compris du premier coup ce qu'il voulait dire. Or ils ne saisirent l'allusion qu'après trois jours d'angoissantes recherches, quand, dans le cadre révélateur du temple, l'Enfant retrouvé leur rappela, pour expliquer sa disparition soudaine, l'avertissement de l'avant-veille : « Vous saviez bien, n'est-ce pas, que je devais rester chez mon Père ? (*Lc.* II,49). (6) Au début de la vie publique, l'allusion à la filiation divine se produit également dans le temple : « Ne faites point de la maison de mon Père une maison de trafic » (*Jn.* II, 16). Dieu est certainement le Père de Jésus à un titre spécial, car, en s'adressant aux hommes, le Christ a soin de dire de Dieu : « *Votre* Père » (*Mt.* V,16, etc.), jamais : « *Notre* Père », à moins qu'il ne mette l'appellation dans notre bouche (*Mt.* VI,9).

Cette paternité spéciale, réservée au Fils tout court, reçoit des éclaircissements qui vont parfois jusqu'à la pleine lumière. Jésus parle des secrets de Dieu comme de choses vues (*Jn.* III,11), de ses rapports avec le Père comme d'une parfaite intimité (*Jn.* V,17,19,26, etc. ; *Mt.* XI,27).

Souvent aussi il s'attribue les prérogatives divines. C'est ainsi qu'il réclame de tous un amour sans partage (*Mt.* X,37) ; rapporte à sa Personne, comme à leur fin suprême, tous les actes humains (*Mt.* XXV,35) ; donne pleins pouvoirs à ses apôtres (*Mt.* X,1 ; XVIII,18,22 ; XXVIII,18 suiv., etc.). ; se déclare « la lumière du monde » (*Jn.* VIII,12 ; IX,5 ; XII,46), « la vie » (*Jn.* XI,25 ; XIV,6), etc.

Jésus doux et humble de cœur (*Mt.* XI,29) ne craint pas de mettre son moi en vedette dans le monde moral : « Suivez-moi » (*Mt.* IV,19, etc.), « A cause de moi » (*Mt.* V,11 ; X,39), « Et moi, je vous dis » (*Mt.* V,22, etc.), « Pour me rendre témoignage » (*Mt.* X,18), « Venez tous à moi » (*Mt.* XI,28), « Apprenez de moi » (*Mt.* XI,29), « Qui n'est pas avec moi... »

(6) Nous ne suivons pas ici l'interprétation commune.

(*Mt.* XII,30), etc. De la part d'un pur homme, une telle insistance serait intolérable : il n'y a que le moi divin qui ne soit point haïssable, et dans l'Homme-Dieu il offense d'autant moins qu'il s'impose pour notre salut : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments... Séparés de moi, vous ne pouvez rien faire » (*Jn.* XV,5).

Ces avances du Dieu d'amour étaient-elles comprises ? Hélas ! il s'en faut de beaucoup. On s'imaginait qu'il sollicitait l'eau qui étanche la soif du corps, alors qu'il désirait ardemment éveiller, pour le satisfaire aussitôt, le besoin d'infini qui dort au fond des cœurs qu'il a créés pour lui (*Jn.* IV,8 ; cfr VII,37 ; XIX, 28). On croyait sottement lui faire honneur en l'appelant « Bon », sans mettre dans ce qualificatif la note absolue que réclame le Souverain Bien, et quand délicatement il invitait une âme choisie à parfaire l'éloge ébauché, la pauvre âme s'en allait toute triste, captivée par ces biens finis qui sont néant en comparaison du Bon Dieu (*Mt.* XIX,16-22 et par.). On n'osait pas méditer sa parole. quand il disait avec intention : « Les amis de l'Époux... » (*Mt.* IX,15), « Il y a ici plus grand que le temple » (*Mt.* XII,6), « Le Fils de l'homme est maître du sabbat » (*Mt.* XII,8), « Il y a ici plus que Jonas... plus que Salomon » (*Mt.* XII,41 suiv.), « Il restait au maître de la vigne (Iahweh) un fils unique qui lui était très cher » (*Mc.* XII,6), etc.

Plus on avait d'estime et d'affection pour le Fils de l'homme, moins on songeait à lui prêter les prétentions exorbitantes qui, seules, rendent intelligibles de pareils propos. Les premiers à comprendre furent naturellement ceux-là qui, par envie, étaient tout prêts à imputer à un rival odieux des intentions blasphématoires (*Jn.* V,18 ; X,33). Ils le faisaient d'ailleurs sans conviction, persuadés que Jésus, n'étant pas fou, ne pouvait avoir l'idée de s'égaler à Iahweh. A ces hypocrites. le Sauveur avait le droit de lancer les déclarations les plus fulgurantes : « Si vous ne croyez pas que *je suis,* vous mourrez dans votre péché » (*Jn.* VIII,24). C'est l'Eternel qui parle ainsi, mais les Juifs pensent avoir mal entendu et ils questionnent ironiquement : « Tu es, toi, qu'es-tu donc ? » (ibid.,25). Il faudra pourtant qu'ils prennent finalement des pierres pour lapider le « blasphémateur », lorsque, déchirant tout voile, Jésus leur

jettera à la face : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (*Jn.* VIII, 58 suiv.) !

Tel est le mélange d'ombre et de lumière, de précaution et d'audace, dont nous cherchons l'explication. Le Sauveur a-t-il voulu laisser une excuse relative à l'incrédulité de ses compatriotes ? Mais, nous venons de le dire, ce sont précisément les pires ennemis du Christ, qui ont saisi le plus tôt, sinon le mieux, la portée invraisemblable de ses témoignages : « Ils ont vu et ils me haïssent, moi et mon Père » (*Jn.* XV,24). Devant Pilate, les chefs de la nation proclameront : « D'après notre loi, cet homme doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu » (*Jn.* XIX,7). La vérité était que le Fils de Dieu s'était fait homme pour mourir, mais enfin, si les Juifs caricaturaient le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, c'était plutôt l'excès que le défaut de clarté, qui les rendait incrédules. Les amis de Jésus, à l'exception de sa très sainte Mère, avaient besoin habituellement de l'ombre, dont s'enveloppait la véritable identité du Sauveur rejeté par son peuple. Il leur faudra être témoins de la résurrection, de l'ascension ; il leur faudra recevoir le Saint-Esprit, pour qu'ils sachent définitivement que le Fils de l'homme est vraiment le Fils de Dieu et s'est donné pour tel au sens le plus strict.

Il n'est point exact que Jésus ait montré de préférence à ses amis ses attributs de puissance et de majesté. La transfiguration fut réservée aux trois témoins futurs de la sombre agonie, les miracles furent semés à profusion et au grand jour, le signe dans le ciel ne fut donné à personne.

En réalité, Jésus a dosé la manifestation de sa divinité, comme il a dosé celle de sa messianité. Il y a ombre et ombre, lumière et lumière. Du Messie, Jésus accepte le rôle, pourvu qu'on ne le prenne point pour un roi temporel (cfr *Jn.* VI,15). Pareillement, il avoue sa parfaite égalité avec le Père, pourvu qu'on ne cherche pas en lui le Dieu de la raison, uniquement ou principalement. Voilà pourquoi il ne se déclare point sans précaution l'égal de Iahweh : c'eût été évoquer nécessairement chez ses auditeurs l'image de la Majesté du Sinaï. Logiquement, il aurait dû dès lors conformer sa conduite à la représentation qu'il excitait par ses paroles. Mais, ce faisant, il eût accompli le programme satanique (*Mt.* IV, 6 ; XVI,1) et non la volonté de son Père.

Il ne faut pas oublier, en effet, que le Fils de Dieu n'est point venu nous révéler les attributs divins que la raison est capable de connaître et que les Juifs connaissaient parfaitement : il est venu nous manifester l'attribut le plus secret et le plus cher à Dieu, l'attribut que lui, avec le Père et l'Esprit, était seul à connaître, l'infinie Charité.

Si, pour comprendre le Christ, il avait suffi de savoir qu'il était l'égal du Dieu tout-puissant, une proclamation tombée du ciel (*Mt.* III,17 ; XVII,5 ; *Jn.* XII,28) et appuyée au besoin de prodiges analogues à la théophanie du Sinaï, aurait du coup dissipé toutes les équivoques (*Jn.* X,24). Mais le Christ n'est pas seulement l'égal du Tout-Puissant, il est surtout le Verbe fait chair à sacrifice par amour, il est le signe substantiel de la Charité divine. Pour faire entendre un tel signe, il ne fallait rien moins que toute une vie de dévouement, couronnée par une mort rédemptrice, de la part de celui-là même qui est l'égal de Iahweh. Ainsi les hommes seraient amenés à joindre, malgré leur apparente contradiction, les attributs rationnels et la vertu surnaturelle de la Divinité. Mais si fort est l'éclat naturel des premiers, que la seconde, si éloignée du sens humain, ne pouvait se faire bien voir que dans leur plus grand effacement. C'est en les voilant par amour dans un sacrifice salutaire que la Charité incréée jetterait son plus vif rayon. Ainsi, en s'éclipsant la nuit, l'étoile la plus voisine de nos regards fait sortir de l'ombre les milliers de soleils lointains.

L'éclipse des attributs rationnels en Jésus ne pouvait être ni totale, ni définitive. Il ne s'agissait point de remplacer le Dieu de majesté, mais d'en montrer l'intérieur. Ainsi encore, pour continuer le symbole précédent, voyons-nous, la nuit, au milieu des étoiles la lune et les planètes refléter le soleil disparu. Voilà pourquoi la vie habituellement humiliée du Sauveur sort parfois de l'ordinaire ; voilà pourquoi sa mort honteuse est accompagnée de prodiges cosmiques et suivie de la glorieuse résurrection.

La résurrection n'a pas eu pourtant la publicité que certains regrettent aujourd'hui encore de ne point lui découvrir dans les documents. Il est vraiment remarquable que, même après son triomphe sur la mort, le Sauveur continue à voiler sa gloire, comme s'il craignait qu'elle n'en vînt à faire oublier sa passion. C'est pourquoi il ne se montre qu'une fois après avis

(*Mt.* XXVIII,16 ; *1 Cor.* XV,6 ?), les autres fois (peu nombreuses) à l'improviste, à un (*Jn.* XX,14-17 ; *Lc.* XXIV,34 ; *1 Cor.* XV,7), deux (*Lc.* XXIV,15-31), cinq (*Jn.* XXI,4-14), dix ou onze témoins (*Jn.* XX,19-29). Il apparaît et disparaît brusquement, mais, à part cette manifeste subtilité ou agilité, son corps n'a rien d'ostensiblement glorieux. Au contraire, il porte encore les plaies béantes de la crucifixion (*Lc.* XXIV,39 ; *Jn.* XX,20,27). Ainsi la résurrection éternise le souvenir de la passion. Après quarante jours, le Ressuscité monte publiquement au ciel (*Act.* I,9), mais une nuée le dérobe aussitôt à tous les regards jusqu'à la suprême parousie (ibid., 10-11). La présence glorieuse est pour l'éternité ; pour le temps présent, c'est la présence eucharistique qui, avec la grâce du Saint-Esprit, nous introduira dans la connaissance du vrai Dieu, de la Charité infinie.

Pour avoir part un jour à la résurrection du Sauveur, il faut contempler la scène du Calvaire avec plus de dévotion que celle du Thabor, il faut goûter davantage les paroles d'immolation que les témoignages de toute-puissance et d'omniscience. Autant, en effet, le Christ use de discrétion, quand il s'agit de montrer en sa Personne les attributs majestueux, autant il parle ouvertement, dès qu'il n'est plus question que de charité et de dévouement. Ici, sans doute, ses actes sont plus éloquents que ses paroles au sens strict, mais les déclarations verbales n'en précisent pas moins la signification réelle des gestes qui les encadrent : « Le Fils de l'homme est venu pour servir et donner sa vie en rançon de la multitude » (*Mc.* X,45) ; cfr *Mt.* XX,28 ; *Lc.* XIX,10), « Je suis venu, non pour juger le monde, mais pour sauver le monde » (*Jn.* XII,47), « Je donne ma vie pour mes brebis » (*Jn.* X,15). Sans le commentaire oral, qui donc aurait deviné la portée immense du sacrement d'amour, mémorial de la passion ? La formule de consécration fait partie intégrante du signe efficace (*Mt.* XXVI, 26-28, et par.), mais, pour lui donner tout son sens, ne faut-il pas y joindre la préparation de *Jn.* VI et l'action de grâces de *Jn.* XIII,31-XVII ?

Ces deux discours, celui de la synagogue de Capharnaüm (*Jn.* VI,59) et celui du Cénacle de Jérusalem, sont d'incomparables recueils de paroles originales au suprême degré. Le Christ s'y révèle, surtout dans le second, centre des mondes

divin et humain, et ne cesse d'y recommander la charité, pour qu'elle fasse l'unité du genre humain, dont il est le Chef, comme elle est éternellement l'unité des Trois Personnes (*Jn.* XVII,21).

L'insistance même que Jésus met à professer sa totale obéissance au Père a pour fin d'écarter de notre esprit toute opposition de la volonté humaine en lui à la volonté divine. Il faut qu'on sache, à n'en point douter, que cette charité excessive, que manifeste son humanité, n'a point sa source ailleurs qu'en Dieu (*Mt.* XXVI,39,53 ; *Lc.* XXIV,25-27 ; *Jn.* III,16-17 ; X,17, etc.). Ainsi le Christ accomplit sa mission et fait connaître au monde la vraie nature de la Divinité (*Jn.* XVII,3 suiv.).

Telle serait, selon nous, la clef des paroles les plus caractéristiques du Dieu fait homme. Tout s'expliquerait par le dessein de manifester le fond de l'Être infini, la Charité. Sans doute, il est nécessaire que l'on croie que Jésus est Dieu, puisque c'est en lui que la Charité va briller du plus vif éclat, mais il ne servirait de rien que l'on crût à la divinité de Jésus, si l'on s'obstinait à ne voir en lui que les attributs rationnels de majesté, puissance, etc. L'interférence des deux éclairs, des attributs rationnels et de la Charité, s'explique alors parfaitement. Chaque fois que le Dieu de la raison se laissera voir un instant dans le Christ, aussitôt le Dieu de la foi s'y manifestera par l'effacement du premier, ou bien celui-ci s'effacera d'abord devant la Charité et se montrera ensuite, comme la gloire sort de l'humiliation, par exemple dans la théophanie du baptême (*Mt.* III,16 et par.) ou dans la résurrection (*Lc.* XXIV,26). Inversement, la confession de Pierre a pour corollaire l'annonce de la passion (*Mt.* XVI,16 et 21) et la transfiguration est également ponctuée par la terrible prédiction (*Lc.* IX,31 et 44). « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que *je suis* » (*Jn.* VIII,28). Les Juifs charnels ne pouvaient salutairement contempler la gloire de Iahweh que dans ce soleil de charité qu'est la crucifixion (*Jn.* III,14 suiv.). « Descends de la croix, ont-ils malheureusement crié, et nous croirons en toi » (*Mt.* XXVII,42) : même sincère, cette foi-là n'eût pas été la vraie foi, celle qui donne la vie éternelle, la foi dans la Charité infinie, dans le Dieu (Père, Fils, Esprit) plus un que s'il était seul.

Namur. René THIBAUT, S. I.

AMOUR PAIEN, AMOUR CHRÉTIEN.

Dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (p. 241), Bergson écrit : « ...Nous comprendrons pourquoi le Bouddhisme n'est pas un mysticisme complet. Celui-ci serait action, création, amour. Non pas certes que le Bouddhisme ait ignoré la charité. Il l'a recommandée au contraire en termes d'une élévation extrême. Au précepte, il a joint l'exemple. Mais il a manqué de chaleur. Comme l'a dit très justement un historien des religions, il a ignoré le don total et mystérieux de soi-même ». L'auteur de ces lignes songe certainement — le reste du livre le montre bien — au Christianisme, qu'il oppose ici tacitement au Bouddhisme et plus loin aux autres « mysticismes » : ce que le Bouddhisme et ce qu'aucun autre n'a connu, le don total et mystérieux de soi, le Christianisme l'a appris aux hommes, et le Christ lui-même en a été le définitif exemplaire.

On voudrait, dans les pages qui suivent, estimer quelle a été l'innovation du Christianisme sous le rapport de l'amour. On ne tiendra pas compte des mysticismes avec lesquels le Christianisme des origines n'eut aucun contact, du Brahmanisme, du Bouddhisme. On se bornera à comparer le Christianisme au monde gréco-romain, à l'âme, ou peut-être à la carence d'âme qui distinguait les relations sociales de ce monde-là.

Disons dès à présent que l'action du Christianisme apparaîtra avoir été double : le Christ a créé de toutes pièces une nouvelle forme de l'amour. Ce sera un premier point. Et le second : le Christ a transformé par l'intérieur et, en quelque manière, divinisé les formes antiques et éternelles des relations humaines (1).

I

On serait injuste envers l'antiquité grecque et romaine en disant d'elle qu'elle a ignoré absolument la « caritas generis

(1) Réfutant l'interprétation nietzchéenne de l'amour chrétien, Max Scheler a écrit sur l'opposition entre l'idée grecque et l'idée chrétienne de l'amour des pages d'une telle plénitude qu'elles auraient découragé les nôtres, si celles-ci n'avaient abordé leur objet d'un autre angle : ici, l'amour est traité comme un être moral ; chez Max Scheler, il s'agit, dirait Bergson, de son essence métaphysique. On trouvera ces pages dans l'étude traduite en français sous le titre *L'homme du ressentiment*, Paris, 1936, pp. 67-84.

humani », l'amour de l'homme pour l'homme, son semblable, qu'il fût Grec ou Barbare, esclave ou libre. Cicéron écrit : « C'est une loi de la nature que l'homme veuille du bien à l'homme, uniquement parce qu'il est homme (2) ». Et Sénèque : « Nous sommes membres de la même grande famille, la nature nous a fait frères (3) ». Et non seulement des philosophes ont énoncé théoriquement l'existence de la fraternité humaine, mais il est sûr qu'avant tout raisonnement et toute réflexion philosophique, les hommes du monde antique, certains d'entre eux du moins, perçurent en eux-mêmes l'éveil d'une sympathie spontanée, indélibérée, pour des individus étrangers à leur cité et à leur race. La preuve en est justement que des philosophes ont conçu l'idée de la fraternité universelle ; auraient-ils pu le faire autrement qu'à la suite d'une réflexion sur les données de la vie ? Ils ont été sensibles quelque jour à la présence, en eux-mêmes et en d'autres, d'une inclination instinctive, d'abord agie et vécue, de l'homme pour l'homme. On ne dira donc pas, comme le semble M. Bergson, qu'avant l'apparition du mysticisme chrétien l'homme fut incapable d'étendre ses sympathies au-delà de la communauté de la famille ou du sang (4).

Mais cette justice une fois rendue, on doit constater que le Christianisme a singulièrement innové par rapport à l'antiquité. Sa première originalité est celle-ci : tandis que les anciens n'ont fait qu'entrevoir la vérité de l'universelle fraternité humaine, le Christ, lui, la met au plein jour ; il en fait la substance même de sa doctrine morale, et c'est avec une absolue fermeté qu'il intime à l'homme de se conformer librement à l'exigence, inscrite dans la nature, de l'amour universel. Le Christ n'hésite pas, ne discute pas, ne pèse pas les raisons, les contre-raisons,

(2) Cicéron, *De Officiis*, III, 6.

(3) Sénèque, *Lettres*, 95, 52. — Ces deux textes sont cités par Gaston Boissier, *A propos d'un mot latin : Comment les Romains ont connu l'Humanité*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. 198, 1906, p. 766. Boissier laisse entendre qu'on chercherait en vain, sur ce sujet dans la littérature ancienne, des mots plus nets que ceux-là. Il en fait précéder la citation par cette remarque : « Socrate le premier s'est proclamé citoyen du monde entier. Les sages de Rome ont fait un bon accueil à ces idées, et même ils leur ont donné une forme plus précise qu'elles ne l'avaient chez les philosophes grecs, et un caractère plus impérieux ».

(4) *Les deux sources*, p. 250.

il n'établit pas au préalable, comme le font les philosophes, le *sic et non* ; il prononce péremptoirement : « Vous avez entendu : Tu aimeras celui qui t'est proche et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent (5) ». Et au moment des adieux, à ce moment où il était naturel qu'il leur laissât comme le testament de sa pensée morale, il dit aux siens : « Je vous donne un commandement nouveau, celui de vous aimer les uns les autres, comme je vous ai aimés (6) » ; et encore : « Ce commandement est vraiment le mien (7) » et : « C'est cet amour qui sera la marque distinctive de mes disciples (8) ». Or ce précepte ne s'adressait pas seulement, dans l'intention du Christ, à ses auditeurs immédiats, aux douze encore attablés avec lui après le banquet pascal ; dès les origines, la communauté chrétienne a compris que Jésus avait parlé là pour tous ceux qui croiraient en lui dans l'avenir, Gentils non moins que Juifs. Ce soir-là, ce dernier soir, Jésus avait vraiment promulgué la loi de l'amour universel. Observons en outre — et cela aussi est essentiel — qu'à la différence des anciens, le Christ fonde son commandement non pas sur la participation des hommes à une même nature, mais sur l'universelle filiation divine. Tous sont enfants du Père, du moins tous sont appelés à le devenir ; et c'est pourquoi, le Père les aimant tous, nous qui devons être parfaits comme le Père, nous devons les aimer à notre tour.

Seconde nouveauté du Christianisme : les anciens ont bien

(5) Matth., 5, 43, 44. Pour de nombreux commentateurs modernes, Jésus entend ici par « prochain » un Israélite. Comme s'il disait : « Toi, Israélite, il t'a été dit : Aime l'homme de ta race, et hais l'étranger. Et moi, je te dis : Aime l'étranger lui-même, même s'il te persécute ». Ainsi comprise, la parole du Christ prescrit donc bien l'amour de tous les hommes. Cette interprétation se fonde sur le fait qu'il y a ici, dans la pensée de Jésus, une réminiscence certaine du Lévitique, 19,18 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », et que le prochain, dans ce passage, désigne sûrement l'homme d'Israël. Pour le P. Lagrange, l'idée de race est absente de la pensée de Jésus, mais il est dit à chaque Juif d'aimer ses ennemis personnels, Juifs ou Gentils, qui le haïssent (Cfr Lagrange, O.P., *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1927, p. 115). Cette divergence d'exégèse n'a pas d'importance pour notre dessein. A propos du sens de Lagrange, on dira ici : « Qui praecipit plus, praecipit et minus ».

(6) Jean, 13, 34.

(7) Jean, 15, 12.

(8) Jean, 13, 35.

pu reconnaître, timidement, l'existence d'une sympathie universelle ; mais chez eux cette découverte est demeurée stérile et inopérante. Ils n'ont pas connu la douceur de s'abandonner librement à la sollicitation de cet amour. C'est au point qu'on peut dire de l'antiquité qu'elle a manqué totalement de cœur. Sans doute, le cœur est avant tout spontanéité, élan indélibéré de l'amour ; bien que le cœur ne soit pas nécessairement — Dieu merci — contraire à la raison, et qu'il puisse même lui être pleinement conforme, il est toujours vrai qu'on ne peut, sans l'anéantir, le dériver d'un jugement et d'une décision volontaire temporellement préalable ; comme si c'était encore avoir du cœur que de dire : « Je dois aimer ; donc je le veux, et donc aussi j'aime en effet ». On a toujours estimé que ce n'était pas être aimé, que d'être aimé par vertu (9). Nous dirons donc que le cœur est tout d'abord l'inclination instinctive ; or, selon ce premier aspect, l'antiquité, on l'a vu plus haut, a très certainement connu le cœur. Mais précisément, le cœur est encore bien autre chose qu'un pur instinct. Tout le monde accorde qu'il y a du mérite à avoir du cœur et que c'est louer la valeur morale d'un homme que de dire de lui : C'est un bon et brave cœur. D'où vient cela, sinon du fait que le cœur n'est pas seulement inclination éprouvée, mais encore inclination consentie, que c'est librement qu'on a du cœur, et que dans le cœur se compénètrent merveilleusement le subi et le volontaire, le spontané et le réfléchi. Or ce consentement, cet abandon de soi au mouvement éprouvé, cette sympathie ratifiée, avec tous les renoncements qu'elle appelle, cela, c'est le Christ, lui seul, qui l'a introduit dans notre monde. Du moins, s'il s'agit de la sympathie de l'homme pour l'homme. Du moins aussi, si l'on néglige, comme il convient, quelques cas isolés, et restés sans effet sur l'ensemble des relations sociales. Nous voulons dire que le don total de soi a bien pu apparaître, et même a certainement apparu plus d'une fois dans les civilisations pa-

(9) Et on a eu raison en cela, parce que l'on conférait au mot de vertu une signification de nuance kantienne, celle d'une détermination de la volonté par laquelle celle-ci décide d'aimer dans l'intention exclusive, et explicitement présente à l'esprit, d'accomplir la loi de l'amour. Mais, en fait, la vertu est tout autre chose. Bien comprise, on voit qu'elle coïncide avec une inclination non raisonnée, mais simplement raisonnable. Avec ce sens devant les yeux, ou souhaitera, sous peine de désordre moral, n'être aimé que par vertu.

ïennes, mais jamais avec une telle abondance et surtout une telle chaleur qu'il ait donné lieu à de grandes œuvres collectives de charité ; jamais non plus au point qu'il ait imprimé son caractère distinctif à une époque, à une religion, à un peuple. Personne ne dira qu'à considérer la Grèce ou la Rome antique dans leur ensemble, on y reconnaisse quelque part l'action d'une charité ardente et quelque peu généralisée. En douterait-on, il suffirait, pour dissiper toute incertitude, d'être attentif à ce fait : lorsque le Christianisme donna au monde gréco-romain le spectacle de sa propre charité, les païens, surpris, y virent un phénomène entièrement nouveau. Aux environs de l'année 170, Lucien écrivait : « Leur fondateur (des chrétiens) leur a donné la conviction qu'ils sont tous frères entre eux ; et ils déploient un zèle incroyable lorsque se passe quelque chose qui a rapport à leurs intérêts communs ; rien ne leur est plus cher (10) ». Et, un peu plus tard, Tertullien : « La sollicitude que nous portons à tous ceux qui sont dans la grâce, et notre pratique de la charité passe chez nos ennemis pour un caractère qui nous distingue et nous fait aussitôt reconnaître... Voyez donc, disent-ils, comme ils s'aiment — eux-mêmes se détestent les uns les autres — et comme chacun est prêt à mourir pour les autres — eux-mêmes seraient plutôt disposés à s'entre-tuer (11) ».

Toutefois, le plus important n'est pas encore dit : Il y a, dans le Christianisme, sous le rapport du cœur et de l'amour, une audace et une originalité autrement singulière que celle dont on a parlé jusqu'à présent. La philosophie païenne a bien pu concevoir la noblesse de l'amour de l'homme pour l'homme. Et elle a pu prononcer des mots admirables, comme celui-ci : « Homo sum, humani nihil a me alienum puto : Je suis homme et ne veux pas que rien de ce qui est humain me soit étranger (12) ». Mais comment entendait-elle cette « humanitas » qui lui était si chère ? Ce mot couvrait, chez Cicéron par exemple, bien des acceptions différentes et assez subtilement nuancées, mais une chose est sûre, c'est que son énonciation évoquait toujours l'idée de finesse d'esprit, de distinction, — de « culture »,

(10) *Peregrinus*, 10.
(11) *Apologeticus*, 39.
(12) Térence, *Heautontimorumenos*, I, 1, 25.

comme nous dirions aujourd'hui (13). L'homme auquel s'intéresse l'antiquité, c'est celui qui a fait apparaître en soi, par l'éducation et par l'instruction la plus soignée, tout cet ensemble de qualités, toute cette exquise « humanitas ». Jamais, en tout cas, il n'est venu à l'esprit des anciens de penser qu'il serait beau, non seulement de voir notre amour se porter sur tous les hommes, mais de voir encore au sein de cet amour universel, poindre et puis grandir et puis règner une préférence, une prédilection, une faiblesse pour les misérables et les déshérités de la vie. Et jamais non plus, ne serait entrée dans l'épais bon sens des Romains l'idée follement généreuse de convier à leurs tables les mendiants et les estropiés, les aveugles et les paralytiques, et ceux qui se traînent sur les chemins et le long des haies (14). Israël lui-même, pas plus qu'un autre, n'eût été capable d'inventer cela. Le rabbin Hillel, un peu plus ancien que Jésus, et dont la douceur est cependant proverbiale, disait : « Un manant, un homme sans culture légale n'a pas de conscience, pas de piété (15) ». Et un autre : « Malheur à moi, j'ai donné mon pain à un de ces hommes-là (15) ».

En face de tout cela, combien surprenante la nouveauté du Christ. Et tout d'abord pour les petits, pour les ignorés, pour les méprisés, jamais lèvres humaines n'ont eu paroles aussi tendres que les siennes : « Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le royaume des cieux est à eux. Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. Bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux ». Aujourd'hui encore, à ceux qui souffrent, ces mots divins suffisent quelquefois à rendre toute espérance. Mais il y a infiniment mieux. Après tout, des mots de consolation ou même des gestes d'assistance ne coûtent guère à ceux qui les prononcent ou qui les posent. Et qu'un riche fasse l'aumône à un pauvre, même de tout cœur et avec un bon regard de sympathie, c'est très bien, sans doute, mais cela ne modifie guère les situations respectives : après comme avant, le pauvre sait bien que de lui au riche la même distance demeure, et le

(13) Cfr Gaston Boissier, *art. cité*, pp. 763-766.
(14) Luc, 16, 21.
(15) *Pirkè Aboth*, II, 5. Cité par L. de Grandmaison, S. J., *Jésus-Christ*, t. I, p. 260, n. 1. Le 2e texte : *Baba-Bathra*, 8a, *ibid.*, p. 11.

riche, de son côté, sait bien que ses « affaires » n'en restent pas moins solides et prospères. Ce n'est pas de cela que s'est contenté le Christ. Il a voulu abolir toutes les distances et ne rien garder de sa propre sécurité ; il a aimé tellement les hommes malheureux qu'il a voulu les égaler et souvent les dépasser dans leur malheur. Il a offert en spectacle les marques d'une des pires misères humaines, et intérieurement, dans sa sensibilité, il a consenti à des angoisses indicibles. Il semble qu'il ait voulu prendre sur lui toute la souffrance qui était possible à un Homme-Dieu, et étendre jusqu'aux plus lointaines frontières sa fraternité avec la détresse des hommes.

Et pourquoi donc ? Les théologiens catholiques observent que la rédemption du genre humain était loin de requérir tout le luxe de souffrance qui s'est déployé dans la Passion du Christ Sauveur ; un seul acte libre de l'Homme-Dieu, acte de supplication à son Père en faveur de l'humanité coupable, eût suffi pleinement pour satisfaire à la justice de Dieu et réparer tous les dommages de nos fautes. Alors, se demandent-ils, quelle fut la raison d'une tragédie aussi sanglante ? Et bien souvent, découragés, ils nous invitent à réfugier nos esprits dans le mystère. Mais on se demande s'il y a là une telle épaisseur de ténèbres. Ou du moins, précisément depuis que le Christ a souffert et qu'il nous a communiqué quelque chose de son extraordinaire sympathie, nous avons en nous de quoi comprendre la raison de sa Passion ; en se solidarisant avec la misère des hommes, le Christ a obéi à une impulsion que tout vrai chrétien partage désormais avec lui et qui est celle-ci : il est impossible à un homme qui a du cœur de voir souffrir un autre homme, sans désirer prendre une partie de sa peine ; et s'il ne peut l'alléger, du moins il ne consentira pas à demeurer bien assis dans son confort et dans sa béatitude bourgeoise ; il souhaitera devenir lui-même un peu malheureux, et il se mettra dans une condition qui ressemblera quelque peu à celle de son « frère ».

C'est justement ce qui explique, au moins partiellement, la Passion du Christ. Accordons que ce principe d'explication est peu apparent dans les écrits évangéliques. Là, Jésus meurt, parce que le veulent les Ecritures, et que celles-ci sont l'expression de la volonté divine ([16]). Et pourquoi Dieu le veut-il ? Parce

(16) Marc, 9, 2 : « Il est écrit du Fils de l'homme qu'il doit beaucoup souffrir ». Cfr aussi Marc, 14, 21 ; Luc, 22, 37.

qu'il a mis le pardon du péché des hommes à ce prix (17)! A cela se bornent les déclarations les plus explicites du Christ : elles ne rattachent donc pas la mort douloureuse à une intention de sympathiser avec la souffrance de l'espèce, à une volonté du Christ de descendre à notre niveau de misère. C'est bien vrai. Mais ne perdons pas de vue l'état d'esprit des disciples immédiats de Jésus. Ces derniers semblent avoir eu les yeux complètement fermés sur les perspectives du Messianisme douloureux. Aussi leur en donne-t-il à savoir uniquement ce qu'ils peuvent en prendre ; cela n'est pas beaucoup dire, et cela même, ils ne le tiennent pas longtemps (18). Supposé donc que Jésus soit mort sur la Croix dans l'intention de coïncider avec notre souffrance, on peut s'expliquer ou qu'il n'ait guère dévoilé sur ce point son admirable cœur, trop délicat pour être compris aussitôt des siens, ou que, s'il l'a révélé, ses disciples n'en aient pas gardé une plus précise mémoire.

Mais, dira-t-on, sera-ce dès lors gratuitement, dogmatiquement et sans appui dans l'histoire, que nous allons postuler, dans l'esprit du Christ, la présence d'une volonté de compâtir avec notre race ? Non pas. Car les Evangiles, presqu'à leur insu, semble-t-il, ont du moins laissé passer des indices suffisamment sûrs de l'existence de cette volonté. Nous les trouvons dans des mots comme ceux-ci : « Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir (19) » et plus encore, dans ceux qui suivent le lavement des pieds : « Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien ; car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres. Car je vous ai donné un exemple, afin que vous agissiez vous aussi comme j'ai agi envers vous (20) ». Dans ces paroles, il n'y a rien de moins que ceci : Jésus est le Maître, tous le savent, et pourtant, il a voulu se conduire à l'égard des siens comme le serviteur, comme le dernier ; il n'a pas admis que son sort fût meilleur que celui du moindre de ses frères ; c'est ce qu'il vient de montrer, en s'a-

(17) Marc, 10, 45 à joindre à Matthieu, 26, 27.
(18) Cfr, par exemple, la dispute au sujet des fils de Zébédée, Matth., 20, 20ss.
(19) Marc, 10, 45.
(20) Jean, 13, 13-15.

baissant à leur laver les pieds, mais aussi c'est ce qu'il leur a montré toute sa vie, et va confirmer dans sa mort. Car il est clair que Jésus considère ici le lavement des pieds comme le symbole et le résumé de toute son attitude à leur égard. « Comme j'ai agi envers vous » leur dit-il ; entendons : « Comme je viens d'agir maintenant, comme je l'ai toujours fait, comme je m'apprête à le faire encore ». Et par là, nous sommes donc induits à penser que, vraiment, Jésus est mort comme il l'a fait, par une volonté de se mettre à notre rang et de s'associer à notre pathétique détresse. Encore une fois, cette volonté ne transparaît guère dans les récits évangéliques, c'est sûr ; mais, encore une fois aussi, il n'était pas possible qu'elle transparût davantage. L'intention du Christ de mourir par sympathie appartenait au trésor de ces nombreuses choses au sujet desquelles il disait aux siens, le dernier soir : « J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous n'êtes pas en état de le porter maintenant ([21]) ». Cette intention, il était réservé à la réflexion de l'Eglise de l'amener peu à peu en pleine clarté.

Nous dirons donc : parce que le Christ avait du cœur, parce qu'il était au principe et à l'origine du cœur, à cause de cela, il ne pouvait pas ne pas vouloir épouser notre misère et ne pas nous montrer qu'en somme, de nous et de lui, ce n'était pas lui qui était le mieux partagé. Et, c'est pourquoi, devant le spectacle du Christ, un jour dépouillé de tout au monde, abandonné de ses amis, trahi par l'un des siens, qui se laisse ligoter comme un voleur, que l'on soufflette et sur qui l'on crache au visage, que ses ennemis grimaçants, pareils à une meute de chiens furieux, s'apprêtent à mettre en morceaux, dont la santé et la force se sont écroulées, qui est là tout pantelant de fièvre et d'horreur, et qui, enfin, muet, tranquille et doux, « tel un agneau sans cris qui donne sa toison », se laisse clouer à une croix, devant la vue de cet homme, ainsi rompu, ainsi librement anéanti, tous ceux que l'existence accable et qui sont tentés de la maudire, tous ceux-là, en le voyant, doivent s'écrier — et beaucoup s'écrient en effet — : « Celui-là, du moins, ce n'est pas pour rire qu'il dit nous avoir aimés ». Et il n'est que juste qu'on lui dise : O Christ, qui avez poussé votre amour des pauvres, des faibles, des misérables, jusqu'à devenir leur frère,

(21) Jean, 16, 12.

leur petit frère, le plus humble, le plus silencieux, le plus dédaigné — alors que vous êtes pourtant le Très-Haut — quelle source de réconfort et d'énergie vous avez été depuis lors pour toute la foule innombrable des désemparés de la vie ! Combien d'entre nous, guettés déjà par le désespoir, vous trouvant tout-à-coup coude-à-coude au milieu d'eux, en sont venus à penser : Si un homme comme lui est avec moi, et du côté de ma misère, c'est donc qu'il y a un sens, mystérieux sans doute, mais vrai, de la souffrance, c'est donc que je dois marcher avec vaillance dans la vie et c'est donc aussi que j'entrerai certainement dans le monde divin où le Christ nous a sûrement précédés !

L'Eglise a pour fonction de perpétuer visiblement le Christ sur la terre. On pourrait montrer ici qu'elle n'a pas manqué à son mandat en ce qui concerne le « cœur » et la charité. Il est vrai, elle est faite de membres qui, à la différence du Christ, portent en eux le principe de toutes les faiblesses morales ; et c'est pourquoi, même dans ses chefs, elle a souvent renouvelé le spectacle des vieux égoïsmes païens qu'on croyait morts, égoïsme de l'individu, égoïsme de la famille, égoïsme de la race et de la nation, égoïsme enfin de la religion même : nous songeons à la dureté, sans intelligence et sans entrailles, par laquelle plusieurs de ses fils ont pu se distinguer — cela n'est pas impossible — dans la répression des hérétiques ou des païens. Et cependant, malgré cela, l'Eglise a établi solidement, et, on peut le dire, définitivement, des mœurs et des traditions de charité et de dévouement, qui marquent nettement notre civilisation occidentale, et dont l'humanité, laissée à elle-même, eût été radicalement incapable. Il suffit de songer aux Congrégations religieuses hospitalières et aux Missions : ces deux faits traduisent la présence, dans l'Eglise, d'un amour du don de soi, très rare, si on le compare à l'humanité sans l'Eglise, et très généralisé dans la communauté catholique. Et à tous les âges, le dévouement chrétien eut, de-ci de-là, des manifestations individuelles absolument héroïques, qui s'appellent saint Paul, saint Cyprien, saint François d'Assise, saint Vincent de Paul, le curé d'Ars, le Père de Foucauld et combien d'autres ! Tous ceux-là, petits et grands, ne furent ce qu'ils ont été que par le Christ, et ils vécurent en continuité, consciente et délibérée, avec lui. Nous dirons donc que le Christ a vraiment

révélé et inauguré un nouvel âge et un nouveau monde de l'amour. Et nous ajouterons qu'à elle seule, cette invention suffirait, semble-t-il, à établir une certaine transcendance de Jésus-Christ : un amour comme celui-là n'a pas pu sortir du cœur des hommes ; par son défi à notre bon sens, il semble indiquer qu'il ne peut avoir été imaginé que par Dieu.

II

A-t-on tout dit de l'action du Christ sur la volonté humaine, lorsqu'on a montré que le Christ a créé un amour nouveau ? Il faut encore ajouter que le Christ a transformé et, en quelque sorte, divinisé les amours anciens.

Sans doute, dès les origines de l'espèce, apparut l'amour d'une mère pour son fils, peut-être même l'amour — non pas seulement la passion — de l'homme pour la femme, et, en tout cas, les autres formes de l'amour familial. De même, l'antiquité a connu l'amour de la cité — celui que nous appelons aujourd'hui l'amour de la patrie — et elle a produit aussi l'amitié. On peut même dire qu'avant le Christ et indépendamment de lui, le cœur humain sut autrefois et sait encore aujourd'hui mettre souvent de l'héroïsme et de la finesse dans toutes ces variétés de l'amour. Et cependant, c'est un fait que le Christianisme, s'étant emparé de tous ces amours innés, les a élevés au-dessus d'eux-mêmes, tout en les gardant ce qu'ils sont, de sorte que, par exemple, l'attachement d'une mère chrétienne à son enfant est identique à celui d'une mère de l'antiquité, et tout à la fois en diffère.

Un fait d'un autre ordre va nous aider à comprendre l'espèce de sublimation de l'amour humain effectuée par l'action du Christ. Le musicien compositeur n'invente pas toujours de toutes pièces les thèmes fondamentaux d'une symphonie ; il lui arrive d'employer des thèmes déjà existants, de vieilles mélodies populaires (22). Dès avant qu'il s'en empare, ces mélodies, de ligne très simple, mais, par hypothèse, expressives, produisent déjà, par elles-mêmes, dans la sensibilité de l'auditeur, une certaine impression suffisamment définie de calme champêtre,

(22) C'est le cas de Beethoven, dans le premier mouvement de la 6e symphonie (Pastorale). Cfr Prud'homme, *Les symphonies de Beethoven*, Paris, 1930, p. 244.

ou de tristesse, ou d'héroïsme patriotique et guerrier. Supposons en outre deux choses : la première, que telle de ces mélodies soit vraiment d'une qualité rare, la seconde, que l'auditeur ignore les ressources instrumentales de l'art moderne : il estimera sans doute que l'art musical a atteint ici toute la perfection possible dans l'expression de tel sentiment. Mais voici maintenant un artiste qui maîtrise tous les moyens mis à son service par une technique raffinée. Il s'empare de notre mélodie, trop grêle selon lui, et la confie à toute la diversité des instruments : ceux-ci se mettent à la développer tour à tour, à se la raconter les uns aux autres sous formes de dialogues, chacun l'exposant dans la tonalité la plus appropriée à son timbre ; ou bien ils l'entrelacent dans d'autres lignes mélodiques, venues d'ailleurs, destinées à dégager l'essence de la première par des effets de contraste ; ou bien encore la saisissant tous au même instant, ils l'emportent dans l'unisson de l'orchestre. Alors, l'auditeur, ravi, croit assister à un miracle. Le poème maintenant chanté lui semble à la fois très ancien et absolument nouveau. Ancien : car à l'entendre, voilà que l'on se retrouve dans le même climat et dans les mêmes rêves qu'au temps de la vieille mélodie primitive. Nouveau, cependant, puisque la sensibilité est à présent ébranlée avec une intensité encore inégalée et qu'autour du sentiment d'autrefois s'est formée toute une frange de sentiments accessoires, que la première émotion ne connaissait pas. Ainsi en est-il du cœur humain. Lui aussi, de par lui-même, produisait déjà de certains effets, l'amour maternel, l'amour de la patrie, très nobles et souvent très délicats. Le Christ s'est emparé de tout cela, et désormais tout cela raconte — ou du moins doit raconter — une histoire à la fois ancienne et neuve, tout cela doit chanter un poème dans lequel la vieille humanité se retrouve, mais dont elle sait cependant qu'elle eût été incapable si le Christ ne fût venu.

Montrons-le pour l'amour maternel. L'antiquité en a vu ou en a imaginé — mais cela revient au même — des manifestations extrêmement tendres. Selon le récit d'Euripide, Ulysse craignant que le petit Astyanax, fils d'Hector, ne venge un jour un père si grand, ordonna de le précipiter du haut des tours de Troie ([23]). On vint donc pour le prendre : à ce moment,

(23) *Les Troyennes*, v. 709 suiv.

sa mère, Andromaque, le portait dans ses bras. Et elle lui dit : « O mon enfant, tu pleures ! Est-ce que tu comprendrais ton malheur ? Pourquoi les mains serrées, t'attaches-tu à mes vêtements, comme un oiseau blotti sous mon aile ?... O tendre enfant que ta mère aimait tant à caresser, o suave odeur de ton corps ! Maintenant, une dernière fois, donne un baiser à la mère qui t'enfanta, serre-toi contre elle ; enlace tes bras autour de mon cou, et applique ta bouche sur la mienne (24) ». Nous retrouvons Andromaque dans l'Enéide. Ici, Virgile imagine qu'Enée, accompagné de son fils Ascagne, la rencontre un jour fortuitement au cours de ses pérégrinations. Cette scène se passe bien des années après la mort d'Astyanax. Au moment des adieux, Andromaque apporte à Ascagne des vêtements brodés aux trames d'or et une chlamyde en point de Phrygie : « Prends, lui dit-elle ; que toutes ces choses te soient des souvenirs de mes mains, cher petit, et des témoignages de la longue tendresse d'Andromaque, femme d'Hector. Prends-les : ce sont les derniers présents que tu recevras de ta famille, ô seule image qui me reste de mon Astyanax ! Il avait tes yeux, tes mains, les traits de ton visage ; il aurait ton âge et serait absolument comme toi (25) ». Dans ce second récit, notons, entre autres choses, la fidélité d'Andromaque au souvenir de son fils : il est mort depuis longtemps, et cependant son image a gardé toute sa netteté devant les yeux de sa mère. Dans la première narration, ce qui nous émeut, c'est la tendresse de ses paroles et l'explosion de ses larmes. En tout cela, dans cette fidélité et dans cette tendresse, ne semble-t-il pas que le cœur humain ait atteint ses dernières possibilités, que l'amour maternel ait dit son dernier mot ?

Oui, sans doute, s'il eût été laissé à ses seules ressources natives. Mais depuis lors, le Christ a agi sur le cœur des mères et il semble que celui-ci s'est maintenant, pour ainsi dire, surpassé lui-même. Augustin écrit de sa mère Monique : « Je ne sais pas assez dire la passion que ma mère avait pour moi, et à quel point ses angoisses pour m'engendrer par l'esprit étaient plus laborieuses que celles qu'elle avait endurées pour m'engendrer par la chair (26) ». Donc Monique aime Augustin

(24) Euripide, *loc. cit.*, 740-760.
(25) *Enéide*, III, 485.
(26) *Confessions*, l. V, 9, 16.

avec passion ; dans cette passion, nous retrouvons le cœur d'Andromaque, plus généralement, le cœur ancien et éternel de la maternité humaine ; nous apprenons que l'affection maternelle n'a rien perdu dans le Christianisme de sa perfection antique. Mais, d'autre part, le Christianisme a ajouté une beauté nouvelle, plus exactement il a transformé par l'intérieur toutes les tendresses et toutes les fidélités d'autrefois. Et en effet, si Monique n'avait pas été la sainte disciple du Christ que nous savons, quels désirs son amour pour Augustin lui aurait-il inspirés ? Sans aucun doute, elle eût souhaité par dessus tout qu'il acquît une chaire de rhétorique à Carthage, ou, à son défaut, à Rome, ou, à son défaut, à Milan. En fait, Monique, la chrétienne, n'a rien désiré de tel. Une seule chose, nous dit Augustin : « Non pas l'or, non pas l'argent », non pas même la vie, mais le salut, le salut par le baptême et par l'adhésion au Christ crucifié ([27]). Et après l'extase d'Ostie, Monique disait elle-même : « Mon fils, quant à moi, il n'y a plus rien qui me plaise en cette vie. Qu'y ferais-je désormais ? Mes expériences d'ici-bas sont épuisées. La seule chose qui me faisait souhaiter d'y rester quelque temps encore, c'était de te voir, avant de mourir, chrétien catholique. Dieu m'a donné cette joie avec surabondance, *puisque, pour Le servir, je te vois aller jusqu'au mépris des félicités terrestres* ([28]) ». On voit donc la différence : Andromaque n'eut pas pu ne pas vouloir pour son fils un bonheur de type simplement humain ; Monique sacrifie sans difficulté les éléments d'un pareil bonheur ou du moins les désirs qu'elle a pour son fils se portent par dessus tout sur un Bien d'un ordre transcendant, sur l'innocence, sur la conformité au Christ, sur la possession de Dieu, doive cette béatitude supérieure s'établir sur les ruines de tout le reste. Et en cela, Monique ne fait qu'inaugurer une lignée ininterrompue de tant de mères ! Aujourd'hui encore, quelles sont les pensées d'une mère vraiment chrétienne, au moment où elle voit son jeune enfant s'approcher de la nappe des premiers communiants ? Elle s'interroge, non sans angoisse peut-être, sur l'avenir de son fils. Or ses vœux ne sont pas d'abord qu'il se crée une situation lucrative, mais elle supplie le Christ de lui garder

(27) *Confessions*, l. V, 9, 16 ; l. VI, 1,1
(28) *Confessions*, l. IX, 10, 26.

sa droiture, et elle lui souhaite une existence laborieuse et pénible, s'il n'en faut pas moins pour le préserver de tout mal. Ou bien encore, évoquons cet autre fait, devenu presque banal dans la vie du catholicisme : des jeunes gens vont s'embarquer pour une mission de Chine, des jeunes filles entrer au Carmel, et leurs mères leur disent un définitif adieu. Elles pleurent, ces mères, et leurs larmes montrent précisément qu'elles restent mères. Mais d'autre part, ceux qui les connaissent savent ce qu'elles éprouvent au cœur, non pas seulement de la résignation, mais de la fierté, et mieux encore, une forme nouvelle, nue, dépouillée, crucifiée de la joie : joie dont elles s'étonnent elles-mêmes, parce qu'elle leur semble être née en elles, sans elles ; joie qui est un scandale pour l'âme païenne et pour les âmes médiocres. Cela, cet étrange et mystérieux contentement au centre même de la douleur, voilà une résonance du cœur humain que seul le Christianisme a fait entendre.

On peut aller plus loin et faire voir que le Christianisme a transformé d'une manière plus intime encore le cœur maternel. Supposons que Monique eût vu venir la mort, sans qu'Augustin lui donnât l'espoir d'une conversion même lointaine. Sans aucun doute, elle, qui était sainte, ne se serait point révoltée contre Dieu, ni n'aurait douté d'une Providence, mais elle se fut soumise à des desseins mystérieux et elle aurait immolé l'objet, pourtant si pur, de ses désirs — la conversion de son fils — à la volonté divine. Cette disposition à un suprême sacrifice, Monique n'a pas eu à l'exercer, mais il n'en reste pas moins qu'elle faisait partie de ses vertus chrétiennes, qu'elle était en elle à l'état latent et virtuel. Que conclurons-nous de là ? A l'intérieur du cœur maternel de Monique, le maîtrisant, l'apaisant, le refoulant au besoin, vivait un amour plus impérieux et plus fort, grâce auquel Monique préférait à la certitude du salut d'Augustin les vouloirs d'ensemble de Dieu sur le monde, l'économie imposée par Dieu à l'univers. En quelque sorte, l'amour de Monique pour son fils est comme un amour qui à la fois renaît et se renonce sans cesse, qui ne se lasse pas d'émerger et puis de se fondre encore dans un océan d'amour divin. Précisément, cette docilité de tous nos amours humains à une volonté plus haute, cette qualité qu'ils prennent peu à peu de se plier aux exigences d'un amour inconditionné, tel est, semble-t-il, l'effet le plus profond produit par le Christianisme dans le cœur

de l'homme et que la spiritualité catholique a exprimé en ces termes : aimer Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu.

Ici cependant, un scrupule ne peut pas ne pas venir à l'esprit : Est-ce bien le Christ qui est l'auteur de cette sorte de divinisation de l'amour ? On a parlé de l'affection maternelle dans le monde antique ; mais, de nouveau, n'a-t-on pas été injuste à l'égard de ce dernier ? Ouvrons les *Apophtegmes* de Plutarque. Nous y trouvons rapportés des mots héroïques de femmes lacédémoniennes au départ de leurs fils pour la guerre. Que, dans leur teneur littéraire, ils soient légende ou histoire, il n'importe : le sentiment qu'ils traduisent a certainement existé chez les femmes de Laconie. Parmi eux, nous lisons, par exemple, celui-ci : un jeune soldat est sur le point de quitter la ville pour joindre son unité combattante. A ce moment, sa mère lui tend un bouclier en disant : « C'est le bouclier de ton père ; jamais l'ennemi n'a pu le lui prendre ; c'est à toi qu'il l'a laissé en mourant ; à ton tour maintenant de t'en couvrir ; et de deux choses l'une, ou bien sauve-le de la prise de l'ennemi, ou bien meurs en le défendant ([29]) ». Dégageons la pensée de cette femme de ses données accessoires, nous avons ceci : « Entre la lâcheté de mon fils, et sa mort, c'est sa mort que je choisis ». Cet unique fait nous oblige déjà à poser la question : cette mère de l'antiquité ne possède-t-elle pas, pour l'essentiel, tout ce qu'on disait plus haut être le trait distinctif d'une mère vraiment chrétienne ? Car d'abord, elle souhaite à son fils la mort, c'est-à-dire la ruine de tout son bonheur terrestre, s'il n'en faut pas moins pour qu'il soit fidèle aux grands exemples de son père ; ainsi, comme Monique, entre le bien-être humain de son enfant et sa valeur spirituelle, c'est cette dernière que préfère résolument la Spartiate. Et ensuite, son amour maternel, qui est un amour de l'individu, se subordonne docilement à l'amour de la tradition héroïque de Lacédémone, c'est-à-dire l'amour de la cité, de la communauté et du tout, amour dans lequel il est permis de voir un attachement qui s'ignore au Bien moral, à une Loi absolue, à Dieu lui-même.

Estimera-t-on la raison de notre scrupule un peu mesquine : quelques propos de femmes exaltées, et dont l'authenticité n'est

(29) *Apothtegmes de Laconiennes inconnues*, 17.

même pas certaine ? Mais qu'on se replace devant le fait, autrement ample, du Platonisme. Ce dernier a capté tous les courants les plus purs de la pensée et de la religion du passé, il les a grossis de l'apport d'une philosophie prodigieusement compréhensive et d'une âme mystique enchanteresse, et il a développé le cours sinueux et souple de son beau fleuve, à travers des alternatives d'ombre et de lumière, jusqu'au III[e] siècle, jusqu'au Plotinisme y inclus, sans que le Christianisme, apparu dans l'intervalle, l'ait jamais notablement altéré. Or, à quels objets Platon a-t-il convié l'amour ? Son poème est dans toutes les mémoires. Rappelons-en seulement les thèmes les plus fondamentaux ([30]). « Fuyons vers notre chère patrie ! » Tout d'abord donc, l'appel à une fuite, à une évasion, l'évasion du monde des sens, qui est celui de l'illusion et de l'erreur. Entendons bien que, dans cet appel, n'est pas impliquée une condamnation absolue de notre univers sensible, ni affirmée la bonté d'un ascétisme destructeur. Il faut se détourner du monde dans la seule mesure où il paralyse la vraie vie spirituelle, ou, ce qui revient au même, il faut ne s'attacher, dans les objets de nos sens, qu'aux Idées dont ils participent, qu'au reflet des intelligibles posé sur les choses de la nature et de l'art. Et vers quelle patrie doit-on s'enfuir, à quels purs sommets nous élèvera le double essor de l'ascension dialectique et de l'ascension religieuse ? La loi de notre être intellectuel et moral, nous répond Platon, est « de ressembler à Dieu dans toute la mesure possible ». Notre vie spirituelle a de par elle-même une parenté native avec le royaume divin des intelligibles éternels ; mais elle est susceptible d'une ressemblance et d'une affinité infiniment plus parfaite. Fixer en soi définitivement toute la perfection de cette image, tel est le seul but vers lequel il nous faut tendre ; et nous y arriverons non seulement par un effort de pensée et de contemplation, mais également par un effort moral, car « on s'assimile à Dieu en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit » (*Théétète*, 176a).

Si sommaires soient-elles, ces réminiscences platoniciennes suffisent, semble-t-il, pour nous permettre de conclure qu'ici, de nouveau, nous trouvons, sous le rapport de l'amour, tout

(30) Nous les reproduisons d'après M. A. Diès, dans son beau livre, *Autour de Platon*, Paris, 1927, t. II, *La religion du Philosophe*, pp. 589-603.

l'essentiel du Christianisme. Car qu'y a-t-il de plus transcendant et de plus spirituel que les régions célestes et éthérées des intelligibles vers lesquelles le divin meneur, l'Eros, nous emporte ? Les anciens ont parfaitement su que la meilleure manière d'aimer leurs semblables, dans la famille et dans la cité, était de leur souhaiter des biens d'un « autre ordre », nous voulons dire la possession de Dieu même, et d'organiser la « République » en fonction de cette destinée. Et quant à « l'effet plus profond » qu'on attribuait en propre au Christianisme et qu'on exprimait par ces mots « Aimer Dieu en tout et tout en Dieu », cela également, le Platonisme l'a possédé : il ne voulait rien d'autre, lorsqu'il pressait les hommes de ne s'attacher dans les choses qu'à ce qu'elles ont d'intelligible, d'idéal, d'éternel et de divin.

De toute nécessité, nous devons donc exprimer, avec plus de précision, si possible, ce que nous avons appelé la divinisation de l'amour dont le Christianisme serait le premier et l'unique auteur. Et pour cela, regardons le Christ lui-même. Comment se comporte-t-il envers sa famille, envers la patrie, les amitiés, et comment veut-il que les siens se comportent ? Malgré quelques apparences contraires, le Christ a apprécié, mieux que personne, ces choses tendres et saines que sont les affections familiales. Ainsi l'a toujours pensé la piété chrétienne ; elle s'est représentée Jésus dans la maison paternelle de Nazareth et elle l'y a trouvé non seulement « soumis » à ses parents, mais sincèrement affectueux, sensible au pur bonheur de l'intimité domestique. Il s'en faut d'ailleurs que les Evangiles soient muets sur la pensée du Christ relative à la piété filiale. Sur ce point, loin d'être en recul sur la morale de son peuple, le Christ a restitué au devoir d'aimer son père et sa mère une clarté et une force impératives que les traditions pharisaïques lui avaient fait perdre. « Car Dieu a dit : Honore ton père et ta mère... tandis que vous dites : Quiconque aura dit à son père et à sa mère : Ce dont j'aurais pu t'assister, j'en ai fait offrande, celui-là n'aura pas à honorer son père ; et vous (Pharisiens) vous avez annulé la parole de Dieu par votre tradition (*Mt.* 15,4). » C'est une première constatation. Mais d'autre part, comment ne pas se souvenir de ses impitoyables paroles : « Si quelqu'un vient à moi et cependant ne hait pas son père et sa mère, et sa

femme et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, et même encore sa vie, celui-là ne peut être mon disciple ([31]) ». Haïr sa mère ! Sans doute, ce mot, sur les lèvres de Jésus, et dans l'usage sémitique en général, n'a pas l'horreur de notre usage moderne. Et d'ailleurs, déjà saint Matthieu le rapportait sous une forme adoucie, qui ne trahissait pas la pensée du Christ : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ([32]) ». Mais il n'en reste pas moins que, dans l'intention de Jésus, l'amour pour les proches doit à ce point respecter notre liberté que jamais il n'empêchera notre soumission la plus absolue à la volonté divine. Telle est en effet l'interprétation que le Christ donna lui-même, en action autant qu'en parole, du devoir de « haïr » les siens. « Voici dehors ta mère et tes frères qui te cherchent », lui dit-on. Et lui de répondre : « Qui sont ma mère et mes frères ? ». Et jetant un regard sur ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère ([33]) ».

Même attitude vis-à-vis de la « patrie ». Jésus fut un jour ému jusqu'aux larmes en découvrant du haut de la montagne des Oliviers le panorama de Jérusalem. Une émotion aussi forte atteste sûrement un attachement passionné, profond et tendre, à la terre natale, à tout le passé de son peuple — à ce passé dans lequel Jésus était si exclusivement enraciné : ne semble-t-il pas tout ignorer de la culture hellénistique, lui qui a pu, sans étonner ses auditeurs, les interroger sur la lecture d'une pièce de monnaie romaine et sur l'effigie de César ? Mais de nouveau, cet attachement se subordonne avec la plus grande aisance à l'amour de Dieu et à la volonté du Père. Non seulement, il sait regarder en face la destinée tragique de sa race — combien d'entre nous ne voudraient même pas tenir pour absolument possible la disparition de leur patrie ! — mais encore il prédit aux siens le châtiment, relativement imminent, de la justice divine. L'amour qu'il leur porte n'arrête pas sur ses lèvres ce terrible message, car c'est son Père qui le lui dicte, et c'est pourquoi, avec sa fermeté coutumière, il annonce

(31) Luc, 14, 26.
(32) Matth., 10, 37.
(33) Marc, 3, 34, 35.

la déchéance définitive d'Israël : « Or je vous dis que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et seront à table avec Abraham et Isaac et Jacob dans le royaume des cieux ; tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures (34) ».

Enfin, regardons-le dans ses amitiés. Il y a celles du « disciple qu'il aimait », celle de Lazare, celle des différentes Marie, et de combien d'autres ! Il n'est pas douteux qu'elles étaient vives, ces amitiés, puisqu'il a pleuré devant le tombeau de Lazare ; ni qu'il a possédé le secret des attentions les plus exquises, et des plus touchantes délicatesses. A cet égard, les épisodes du matin de Pâques sont très significatifs. A qui se montre-t-il tout d'abord ? Est-ce à Pierre et à Thomas, à ceux qui lui avaient dit : « Nous sommes prêts à mourir pour toi », mais qui, en fait, s'étaient éclipsés à l'heure de la capture ? Il apparaît en premier lieu aux saintes femmes, et par cette préférence, il veut sûrement leur marquer qu'il a été sensible à ceci : qu'elles seules étaient au pied de la croix. Un peu plus tard, Marie, qui ne sait ce qu'il est devenu, est toute en larmes, mais Jésus, pourtant présent, ne se fait pas reconnaître d'elle aussitôt ; petite cruauté, dans laquelle il y a un raffinement dont une âme commune et une amitié quelconque ne serait pas capable. Mais, par ailleurs, le Christ est pleinement maître de ses amitiés. Ou plutôt ici encore, c'est la volonté de son Père qui seule le possède absolument. Il est frappant de voir par exemple comment, dans cette même apparition à Madeleine, le nom du Père, la pensée du Père viennent remplir aussitôt l'entrevue. « Je ne suis pas encore remonté vers le Père ; mais va vers mes frères et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père (35) ». D'une manière générale, le Christ va, vient, rencontre ses amis et les quitte selon que l'exige la prédication du Royaume, selon qu'il plaît à Celui dont il a reçu mission. A tout instant, on sent qu'il peut dire sans forfanterie : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé ».

Ces simples souvenirs évangéliques nous aideront à mieux définir le Christianisme par rapport à l'antiquité. Commençons par négliger le fait du Platonisme. Nous dirons alors : le mon-

(34) Matth., 8, 11, 12.
(35) Jean, 20, 17.

de ancien a bien pu sacrifier quelquefois telle forme de la vie, la famille, l'amitié et la vie elle-même à une cause supérieure, la cause de la cité et de la communauté — témoin, la Laconienne de Plutarque — ; admettons même que le paganisme d'autrefois et que l'athéisme d'aujourd'hui ait connu et connaisse encore le don absolu de soi au bien moral, au devoir, à la conscience ; qu'il y ait eu des existences, à peu près entièrement a-religieuses sur le plan de la conscience claire, et cependant dévouées, jusque dans le détail quotidien, à un idéal de justice ou de vérité. Allons plus loin : disons que, dans la perception et l'affirmation de l'autorité suprême du bien moral, ces païens ou ces athées ont possédé une connaissance, confuse, sans doute, mais réelle du véritable Dieu personnel ; de sorte que, en se consacrant corps et âme au service de leur idée, c'est à Lui qu'en réalité, indistinctement, mais vraiment, ils se donnaient. Supposons tout cela, c'est-à-dire, mettons le paganisme dans les conditions les plus favorables. Même alors, l'amour païen et l'amour chrétien de la vie diffèreront comme deux mondes. Car à l'intérieur de l'amour païen, quoiqu'on fasse, la vue du vrai Dieu, lorsqu'elle est présente, restera voilée, incertaine et presqu'inconsciente d'elle-même ; au niveau de la pensée claire, c'est à l'ordre impersonnel, à l'idéal immobile, à la loi que l'homme antique se subordonne ; il sacrifie l'amitié, il sacrifie la famille, il sacrifie en un mot ce qui est vie à une entité toute inerte et qui a les apparences de la mort ; et c'est pourquoi cette immolation semblera toujours par quelque côté inhumaine, marquée d'une dureté et d'une austérité que ne tempèrera nulle tendresse.

Si, maintenant, nous tenons compte de la haute spiritualité platonicienne, nous ajouterons ceci : tout d'abord il est vrai que le Platonisme, — n'en déplaise à certaines caricatures dont il est souvent victime — enseigne moins de se détourner du monde sensible que de s'attacher, dans le monde, à la part d'intelligible, de spirituel et de divin qui s'y incarne ; mais il n'en reste pas moins qu'il invite l'esprit à dissocier la synthèse de l'intelligible et du sensible, et à contempler ensuite l'intelligible en lui-même, l'être « en soi », la beauté en soi, la justice en soi, l'idée absolument pure. Aussi croyons-nous que le Platonisme, accepté et vécu à fond, ignorerait totalement ce sain et robuste amour de la vie et de la terre, auquel le catholicisme nous éduque ; qu'en tout cas, une âme intégralement platoni-

cienne serait incapable de ce merveilleux équilibre que nous admirions plus haut dans le Christ : celui-ci, en effet, nous est apparu d'une part souverainement et exclusivement attaché au divin, d'autre part, non pas toutefois au divin abstrait et séparé, mais au divin en tant que matérialisé dans les choses, puisque c'est bien ses parents, sa terre natale, ses amis que Jésus aimait, et non on ne sait quel résidu ou quel exemplaire transcendant de tout cela.

Mais là n'est pas cependant la principale infériorité du Platonisme par rapport au Christianisme. Il faut faire à la pensée platonicienne le reproche que nous faisions, il y a un instant, au paganisme en général : ce n'est pas à un être personnel que Platon nous invite à soumettre tout notre amour de la vie. Nous l'avons entendu nous demander de tendre à la ressemblance avec Dieu dans toute la mesure possible. Mais que ce vocable de Dieu ne nous fasse pas illusion : dans le platonisme le plus pur, et libéré de tous ses scrupules à l'égard des représentations populaires, ce n'est pas Dieu, c'est le divin que le mot désigne. Comme on l'a dit, pour Platon, « la divinité est primairement dans l'Etre comme dans sa source, elle n'est dans l'Esprit que par émanation et reflet » ; et encore : « Elle (la pensée philosophique grecque en général, le Platonisme y compris) ne peut créer l'intelligence et le monde sans faire appel à quelque chose de vivant, qui tend, quoi qu'elle fasse, vers la personnalité humaine et vers des modes humains de penser et d'agir. Mais elle se protège contre ce danger en accentuant toujours davantage l'immuable et impassible impersonnalité de l'être, et pour elle, des vocables masculins comme ὁ νοῦς, ὁ θεός, ne sont que secondaires et dérivés par rapport aux vocables neutres, τὸ ὄν, τὸ θεῖον ([36]) ». Ce que ces lignes de M. Diès ne disent pas assez, ce qu'elles insinuent néanmoins, c'est que, dans sa volonté de refuser au sommet de l'être une « personnalité humaine », Platon est allé jusqu'à lui enlever toute personnalité, absolument. Non pas qu'il nie l'existence de tout intellect divin ; mais cet intellect n'est pas au sommet de la réalité, il n'est, encore une fois, que le « reflet » de la perfection absolue. On traduirait la même pensée par ces mots : au faîte du système

(36) A. Diès, *op. cit.*, t. II, p. 563.

de l'être, Platon a séparé l'essence de l'existence, et c'est à l'essence qu'il a conféré la primauté ; l'absolu est d'abord, pour lui, objet, intelligible, idée, splendeur immuable et inerte des réalités en soi ; et ce n'est qu'après, en un second moment, qu'apparaissent l'existentiel, le personnel, l'action et la vie. Aussi faut-il dire que l'effort d'imitation du divin et que l'ascension dialectique platonicienne nous emporte, non point vers la rencontre d'un « autre » vivant, avec lequel s'établira désormais un éternel dialogue, mais bien plutôt vers les réalités de la solitude et du silence. Et c'est pourquoi le mysticisme platonicien, après avoir ravi ses adeptes, finirait, croyons-nous, par les décevoir et même les désespérer ; car ils s'entendraient un jour pousser eux-mêmes un appel, auquel le Dieu de Platon ne répond pas ([37]).

Tout autrement en va-t-il du Christianisme. Lui aussi, comme le paganisme le meilleur et comme la philosophie platonicienne, subordonne l'individu à l'ordre, à la justice, à la vérité et à tout bien. « Nul n'est bon que Dieu seul ». Par ces mots, le Christ indique assez qu'à ses yeux les bontés créées ne sont que des participations de la bonté toute pure, que donc il existe une bonté « en soi » absolue et illimitée. Mais d'autre part le Christianisme affirme — sur la parole même du Christ — que cet ordre est une personne, que ce bien est un vivant, ou tout au moins qu'ils sont l'expression et l'intimation, dans la conscience morale de l'homme, d'une volonté vivante et personnelle. Pour reprendre des mots déjà employés, à la différence de Platon, la pensée chrétienne situe au sommet absolu de l'être, non pas l'essence séparée de l'existence, mais la stricte coïnci-

(37) La même remarque doit être faite au sujet du Plotinisme, pour qui l'être lui-même, et à fortiori l'intellect, est secondaire par rapport à l'un. Même remarque aussi à l'égard des formes les plus modernes du panthéisme, de ce panthéisme idéaliste auquel — n'était la force persuasive du théisme chrétien — l'esprit s'arrêterait volontiers, de préférence à toute autre philosophie. M. Lachièze-Rey énumérait naguère les « déficiences » de ce panthéisme et ses non-correspondances aux exigences de la vie essentielle de l'esprit. A l'une de ces déficiences, il donnait l'expression que voici : « La solitude finale de l'homme appelé à une participation éphémère à une puissance impersonnelle, participation qui ne connaît pas de rapport de personne à personne et où n'existe pas de réponse » (*Contribution à une philosophie de l'esprit*, note parue dans les *Etudes philosophiques*, Marseille, 1934, t. VIII, p. 83).

dence de l'une et de l'autre : un objet qui est une conscience, une idée qui est une personne, un « être en soi » qui est action et vie : et il n'y a pas de priorité en faveur de l'une ou l'autre de ces deux catégories de termes, entre lesquelles l'intelligence humaine divise l'être ([38]). Les conséquences de cette divergence de conception sont d'une portée incalculable. La première est celle-ci : pour le Platonisme, on s'unit au divin en le prenant, tandis que, pour le Christianisme, Dieu nous unit à Lui en Se donnant. Selon la philosophie platonicienne, puisque le divin est impersonnel et sans vie, notre effort d'imitation ne peut dépendre que de nous seuls ; s'il nous réussit, nous pourrons nous enorgueillir de ce succès comme d'une conquête. Pour le Christianisme au contraire, Dieu est essentiellement une personne ; or une personne ne se prend pas : il faut qu'elle consente à se livrer. Et de là vient que seul le Christianisme connaît la respectueuse, l'humble et douce attente du bon plaisir et de la « grâce ». L'autre conséquence : nous saisissons maintenant ce qu'a de vraiment unique la divinisation chrétienne de l'amour. Dans le paganisme et la mystique platonicienne, c'est à un idéal inerte et glacé qu'à tout prendre notre amour du monde se soumet et éventuellement se sacrifie ; dans le Christianisme seul, il se subordonne clairement et distinctement à un être vivant et personnel ; or seule la personne, l'être qui est vie, est lui-même susceptible et digne d'être aimé. Et c'est pourquoi, chez le chrétien seul, l'amour du monde ne s'incline que pour être mieux amour. A cela s'ajoute encore ce qui suit : le

(38) M. Dièς, dans son livre déjà cité, p. 563, n. 3, se réjouit de lire dans l'article *Dieu* du R. P. Garrigou-Lagrange, du *Dictionnaire Apologétique,* des lignes qui semblent canoniser la pensée de Platon sur la primauté de l'intelligible. Voici ces lignes : « Dieu est-il avant tout l'*Etre même,* l'*Acte pur,* ou bien la *Pensée de la pensée?* Selon nous la chose n'est pas douteuse. Dieu est avant tout l'Etre même, parce qu'il y a *priorité de l'être sur la pensée,* de l'intelligible sur l'intelligence ». L'auteur — le R. P. Garrigou-Lagrange — veut montrer ensuite que cet « objectivisme » ainsi défini est celui d'Aristote. Laissons Aristote reposer en paix. Mais demandons-nous seulement si appeler Dieu « Acte pur » ce n'est pas le concevoir simultanément et comme intelligible, comme objet, et aussi comme Pensée de la pensée, comme sujet ? A notre sens, la réponse affirmative s'impose sans conteste. Les lignes que nous avons reproduites sont inspirées, semble-t-il, par la volonté de refuser le moindre avantage à l'idéalisme moderne. Nous ne voyons pas, quant à nous, que ce dernier soit le moins du monde vulnérable en ce qu'il affirme, dans l'absolu, l'identité de la pensée et de l'être.

Christ nous a fait prendre nettement conscience que ce Dieu auquel il nous invitait à nous donner était *Père,* c'est-à-dire, entre autres propriétés, auteur et source de toute vie ; non point seulement un être vivant, mais la vie elle-même. De sorte que sacrifier sa vie à cet être-là et se livrer à sa volonté, c'est s'offrir à celui qui, coïncidant avec la vie, ne peut pas recevoir notre don pour notre mort. Et c'est pourquoi le Christ a pu dire — lui qui nous demande de « perdre la vie avec lui — : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et une vie abondante ». Et c'est pourquoi aussi, le chrétien, parce que, en se quittant lui-même, il passe en quelque sorte dans le Dieu vivant, se sait le sujet d'une nouvelle naissance et sait qu'il entre dans la maison des « enfants de Dieu » et des frères du Christ.

L. MALEVEZ, S. I.

UN ASPECT DE L'ŒUVRE MENAISIENNE.

Du mouvement menaisien, on a souvent mis en relief la part qu'il a apportée au progrès de l'Eglise universelle. Il y a, en effet, dans le la Mennais première manière, un élan d'ultramontanisme qui a contribué efficacement à l'unité romaine. Mais, à côté de cette influence, il y a une action sacerdotale, profondément pensée et vécue, menée surtout par Jean-Marie de la Mennais, qu'on ne peut négliger. Fixée en collaboration par les deux frères, elle a laissé trace dans leurs livres de jeunesse et dans l'œuvre administrative de l'aîné. Ce sont ces ouvrages et ces essais que nous voudrions rappeler dans cet article (1).

I. LA « QUESTION ECCLESIASTIQUE »

Le plan de cette action ecclésiastique à grande envergure se trouve exposé dans les « *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le XVII^e siècle et sur sa situation actuelle* » (2).

(1) Ces pages sont une contribution à l'étude du clergé et des institutions ecclésiastiques en France au XIX^e siècle. On a beaucoup médit de ce « pauvre XIX^e siècle ». L'individualisme y triomphe sur toute la ligne, c'est incontestable. Mais, à côté de cette logique du désordre, il y a un renouveau de sens social, une reprise de la tradition, une intelligence du concile de Trente, bref une restauration d'Eglise qu'il faut reconnaître en théologie pastorale comme en théologie dogmatique, en droit liturgique comme en droit canonique. Ce réveil religieux s'est manifesté par toutes sortes de mouvements d'idées, d'aspirations qu'il parait intéressant d'étudier. Il ne s'agit pas de faire un travail exhaustif où, à l'aide de documents qui abondent, on pourrait écrire un nouveau « *De moribus Ecclesiae* ». Il s'agit de suivre cette lente élaboration du droit institutionnel des églises particulières. Les grands noms ne manquent pas dans cette histoire. Toute une pléiade de précurseurs, les de la Mennais et leurs disciples, Chaminade et Allemant, Colin et Champagnat, le Cardinal Pie et Mgr Dupanloup, Dom Guéranger et Dom Gréa, Mgr de Ségur et Mgr Lebeurrier voient et posent dans toute sa complexité et dans toute son acuité la « question ecclésiastique » comme leurs contemporains, Lacordaire et Maret, Ozanam et de Mun, voient et posent la « question sociale » dans toute son ampleur tragique. Ce sont ces trésors de pensée, d'action et de vie qu'il nous a paru opportun de mettre en valeur.

(2) Dans l'œuvre commune, nous pensons, avec Mgr Laveille, *Jean-Marie de la Mennais,* I, p. 77 suiv., qu'il faut attribuer surtout à Jean-Marie la seconde partie des *Réflexions,* p. 111 suiv., que nous étudions précisément ici. C'est donc son nom que nous citerons de préférence au cours de notre article.

On sait que cette dissertation historique, au ton légèrement oratoire, fut composée, vers 1806, dans la solitude de la Chesnaie où les deux frères échangeaient leurs vues d'avenir. Ils étaient bien novices en sciences religieuses. Féli, récemment converti, avait l'ardeur d'un néophyte ; Jean-Marie, prêtre depuis deux ans, n'avait fait qu'un rapide stage de professeur et de vicaire à Saint-Malo. Mais tous deux, après avoir reçu les rudes leçons que la foi avait gravées dans les âmes bretonnes pendant quinze années de révolution, avaient été en contact avec l'homme de Dieu qui avait le coup d'œil le plus sûr en ce tournant de l'histoire, M. Emery. Sous son inspiration, ils se mettent à l'œuvre, avec une intelligence des temps et une clairvoyance étonnantes pour leur âge. Avec cela, un sens de la tradition, une générosité de jeunesse et pour ainsi dire d'avant-garde.

Il leur fallut un grand courage pour courir ces risques d'éclaireurs. Le livre eut mauvaise presse quand il parut.

De-ci de-là, l'esprit était tranchant et le style parfois amer. Si le bon M. Emery laissait dire, Mgr de Pressigny, si dévoué qu'il fût aux jeunes auteurs, « trouvait qu'on parlait d'une manière un peu trop décisive des anciens évêques » (3). La critique n'eut pas d'ailleurs le temps d'exciter l'animosité des esprits. La police impériale n'y trouvait pas l'Église asservie à son gré, malgré l'hommage jeté en passant à l'homme « de génie qui a refondé en France la religion ». En 1808, elle se saisit de l'ouvrage ; celui-ci reparut en 1814 et en 1819 (4). Ce délai fut heureux dans ses conséquences. Les expériences de ministère, les succès et les difficultés mirent les deux frères en mesure de mieux préciser les principes et d'y adapter les tentatives de réalisation. L'épreuve des temps, des faits et des hommes établit ce que les « *Réflexions* » recélaient de sens profond et de projets féconds.

II. AUX GRANDS MAUX...

1°) *...du rejet de toute institution sociale.*

Quelles étaient les idées sensationnelles de ces novateurs ? En une vue d'ensemble, ils repassaient d'abord cette vaste his-

(3) Blaize, *Œuvres inédites de F. de la Mennais*, t. I, p. 288.
(4) Nous citons toujours les « *Réflexions* » d'après l'édition de 1819.

toire où, du XVI[e] au XVIII[e] siècle, l'esprit du mal a contre-carré, sans jamais prévaloir, l'œuvre du Christ. Leur attention se fixait ensuite avec plus d'angoisse sur l'état où la grande secousse de la Révolution avait alors laissé l'Eglise en France. Dans un article « *Du Clergé* », paru en 1816, F. de la Mennais met à vif le désastre de cette fin de siècle. « L'effet ordinaire des révolutions se réduit à déplacer le pouvoir, quelquefois à modifier les institutions : le nôtre a détruit et le pouvoir et l'homme même en tant que social ; elle a pour ainsi dire attaché et jeté dédaigneusement au loin comme une plante inutile et vénéneuse toute institution sociale, anéanti les sentiments et les principes conservateurs de la société » (5). Voilà le mal à sa racine, le mal de la Révolution et de la Réforme, celui qui réduit la religion à une affaire privée et veut faire périr l'Eglise par asphyxie. Au regard des frères de la Mennais, en voici les méfaits les plus évidents.

2°) ...*Messis multa, operarii pauci.*

Les ruines accumulées, le travail est abondant et les ouvriers sont peu nombreux. Sans doute, la foi n'est point morte : elle garde ses assises profondes, non seulement chez les revenants-précurseurs, mais encore chez ce peuple français qui a rendu le Concordat de 1801 moralement et socialement nécessaire. Pourtant, quelle dévastation ! « Dans tel diocèse de France, on compte plus de 300 paroisses sans pasteurs ». (*Réfl.*, p. 120).

Cette pénurie de prêtres n'est pas étonnante après les bouleversements de la Révolution et de l'Empire. Elle continue sous la Restauration. On peut le constater dans une statistique : « *Sur l'état du clergé en France* » (1820). « Le nombre des places vacantes et pour lesquelles les sujets manquent est de 15.596... Sur 36.183 prêtres employés, 15.539 sont agés de plus de soixante ans... En 1819, il a été ordonné 1401 prêtres, il en est mort 1361... Autrefois les ordres monastiques aidaient le clergé séculier. Maintenant les curés sont, avec leurs vicaires et les desservants, chargés seuls des fonctions pastorales. Au lieu de 50.000 curés et desservants de cures qui existaient jadis, on compte maintenant 2.849 curés, 22.247 desservants

(5) F. de la Mennais, *Mélanges*, t. I, p. 240.

et 5.301 vicaires : en tout 30.397 prêtres actifs dont près de la moitié sont âgés de plus de soixante ans » (6).

Dans ces circonstances, ce n'est pas une pieuse métaphore de parler du « pesant fardeau du ministère ». Pour mener à bonne fin la conquête des âmes, il faudrait toutes les forces unies. Or l'isolement presque absolu maintient les individus dans leur faiblesse native, qu'augmentent encore les difficultés administratives. Après la reconstruction purement factice d'un grand nombre de diocèses, l'émiettement des paroisses paralyse la restauration religieuse de la France.

3°) *...du cadre factice des diocèses.*

Entre autres méfaits, le Concordat de 1801 avait aggravé la dislocation commencée par la Constituante. Sous la Révolution, le cadre des diocèses correspondait à peu près à celui des départements ; le Premier Consul en réduisit encore le nombre. Si le législateur de 1790 avait fait fi de la géographie humaine de la France en négligeant ses régions naturelles, celui de 1801 traita encore plus à la légère sa géographie d'Eglise en ne tenant pas compte de ses anciennes divisions territoriales. Combien cette transformation en damier fut préjudiciable à la restauration ecclésiastique, il est facile de s'en rendre compte. Cette simplification sommaire déconcerte celui qui a le sens des « climats » religieux du pays.

A titre d'exemple, prenons le diocèse de Langres. Il avait été formé des débris de cinq diocèses : Langres, Châlons, Besançon, Troyes et Toul. Or quelles régions plus disparates que la sèche et pauvre Montagne, le lieu de passage qu'est le Bassigny et la région métallurgique de Saint-Dizier ? Ce manque d'homogénéité naturelle n'était, hélas, que trop symbolique de dispersions plus intimes. Cinq liturgies se partageaient cette mosaïque d'églises et combien de mentalités différentes dans le clergé : chez les anciens qui avaient traversé la révolution, les meilleurs étaient-ils exempts de traces de jansénisme ou de gallicanisme ? et chez les nouveaux, de quelle formation pouvaient-ils se prévaloir ?

Sans doute, pareille bigarrure ne déparait pas en tous points

(6) F. de la Mennais, *Mélanges*, t. II, p. 75 et sq.

la carte religieuse de la France (7). Mais dans la Bretagne même de Jean-Marie de la Mennais, les tronçons des diocèses de Tréguier, de Quimper, de Vannes, de Saint-Malo étaient-ils parfaitement amalgamés dans le diocèse de Saint-Brieuc ? Ce remaniement contrastait singulièrement avec la lente assimilation et propagation de l'Ancien Régime. Quand, vers 1830, les progrès économiques amenèrent des déplacements de population inconnus jusqu'alors, en maintes contrées les cadres établis se vidèrent de toute réalité institutionnelle. Certaines paroisses comptèrent une majorité de nomades, d'autres furent surpeuplées et cosmopolites ; les besoins religieux varièrent parfois d'un point à l'autre dans un même décanat.

4°) *...de l'isolement des prêtres.*

Et dans ces conditions nouvelles d'abaissement et d'infériorité, quelle est la situation extérieure du prêtre séculier ? « Celle « d'un employé public, nommé et agréé par le pouvoir civil, un « succursaliste révocable à volonté et sans appel, inscrit au « budget pour un maigre salaire », (8) et exclu de toute intervention dans les œuvres de bienfaisance ou d'éducation comme il l'a été de la vie communale. Etranger à son milieu, que peut désormais ce déraciné ? Quel danger ne court-il pas si, loin de regretter son mal, il s'y affectionne dans un désir d'indépendance. En 1854, un grand évêque le lui dira : « L'isole- « ment c'est la tristesse, l'ennui, la langueur ; c'est le relâche- « ment et la détente de toutes les forces de l'âme ; c'est le « face à face continuel de l'homme avec ses idées, ses désirs, « ses craintes, ses chagrins, ses étroitesses, ses passions, ses « tentations... » (9).

Pour comprendre tout ce que cette situation d'isolé ou de déraciné a d'anormal et de fâcheux pour le ministère pastoral, qu'on se rappelle, par contraste, comment s'est développé le mouvement paroissial du IV^e^ au XI^e^ siècle : « Le prêtre n'était pas alors ce qu'il est trop souvent de nos jours, un étranger

(7) On pourrait cependant faire des remarques analogues pour les diocèses de Beauvais, Digne, la Rochelle, Meaux, Soissons, Quimper, Nîmes, etc...

(8) Mgr. Baunard, *Un siècle de l'Eglise de France*, p. 133.

(9) Cité par Mgr. Baunard, *op. cit.*, p. 135.

envoyé dans une ville qu'il doit quitter tôt ou tard. Il était né et avait grandi dans sa paroisse. Il sortait du milieu qu'il était appelé à gouverner. Mille liens, en dehors même des liens religieux, ceux de la famille et des intérêts, les souvenirs d'enfance l'attachaient à ses fidèles. Il pouvait être un chef parce qu'il restait toujours un ami et comme l'évêque dans la cité, il pouvait se dire le représentant naturel d'hommes dont il était en même temps le concitoyen. Si on se rappelle maintenant qu'il ne pouvait espérer de changement, qu'il était pour la vie attaché à sa paroisse, qu'autour de lui se groupait un clergé, diacres, sous-diacres, clercs inférieurs, qu'il avait recruté et instruit, on comprend l'influence qu'il dut avoir. C'est par ces mesures que le presbytérat rural s'est constitué » (10).

III. LES GRANDS REMEDES...

A tous ces maux que l'individualisme croissant développera pendant tout le XIX[e] siècle, au point de vue ecclésiastique comme au point de vue social, sous le gallicanisme de la Restauration comme sous le régime de laïcité de la III[e] République, Jean-Marie de la Mennais cherche des remèdes sociaux. S'inspirant du concile de Trente, il s'efforce de remettre en valeur les grands moyens d'organisation ecclésiastique. Pour unir entre eux les évêques, relégués dans leurs diocèses aux frontières artificielles, il souhaite la convocation des conciles provinciaux ; pour unir ces évêques avec leur clergé, il demande la réunion régulière des synodes diocésains et l'institution efficace des doyens ruraux ; pour unir entre eux les prêtres dans les paroisses, il fait des vœux pour la restauration des communautés presbytérales. Voilà pour l'amélioration du présent. Et en vue de l'avenir, pour le recrutement sacerdotal, il préconise les écoles presbytérales ; pour la formation des clercs, il réclame l'organisation des séminaires ; pour la formation complémentaire des prêtres, il montre les avantages des conférences et des retraites ecclésiastiques (11).

(10) Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du IV[e] au XI[e] siècle*, p. 65.

(11) Pour comprendre la valeur d'actualité de toutes ces institutions et le rare mérite que les deux de la Mennais avaient à les appeler de leurs

1°) *...des conciles provinciaux.*

Tout d'abord, il s'adresse hardiment à ceux à qui cette tâche incombe au premier chef. « C'est par le corps entier des évêques, c'est dans un concile national que devrait être solennellement traité un sujet d'un si vaste intérêt ; et la seule convocation du concile à des époques réglées serait déjà un grand pas vers l'ordre parce que ce serait un moyen toujours subsistant de réformation. Il en est de même des conciles provinciaux... tombés en désuétude au grand détriment de la discipline... » (*Réfl.* p. 112).

Cet appel à l'action collective de l'épiscopat n'était-il pas périlleux ? Le triste concile de 1811 devait montrer aux de la Mennais la triste servitude d'évêques tremblant sous le despotisme impérial. Cette convocation régulière des conciles était une entreprise hasardeuse dans un haut clergé démantelé où, de par le Concordat, dix conventionnels fusionnaient bien mal avec les témoins de la foi. Même après la chute de l'empereur, le gallicanisme sera de connivence avec les Bourbons pour limiter le plus possible cette liberté d'action. Rome même ne cachera pas sa méfiance pour tout concile national. Il faudra attendre la révolution de 1848 pour pouvoir reprendre en son vrai sens cette grande manifestation de la vie hiérarchique.

Mais Jean-Marie de la Mennais ne s'arrête pas à ces difficultés présentes et passagères. Avec le sens du réel que seul peut posséder le vrai contemplatif, il reprend en mains le texte du concile de Trente. Il relit le célèbre canon de la 24e session avec étonnement : « N'y aurait-il que les lois qui regardent l'Eglise qui demeurent inutiles ? » ; avec assurance : ce moyen n'est pas périmé. N'y a-t-il pas toujours à maintenir la pureté

vœux, il faut bien se garder de négliger celles qui sont maintenant dépassées et celles qui ont échoué. Aux premières s'applique l'adage évangélique : « autre est le semeur et autre le moisonneur » ; d'autres ont travaillé et nous sommes entrés dans leur travail. D'ailleurs, dans le champ de l'Eglise terrestre, il y a différentes moissons et toutes ne sont pas nécessairement d'un égal rapport. Enfin il ne faut pas oublier que les meilleures moissons sont toujours le moyen de nouvelles semailles. Quant aux secondes, si, par suite des difficultés des temps, elles ne sont pas entrées dans l'ordre des faits, elles demeurent encore comme des pierres d'attente d'un édifice inachevé ou, pour continuer nos comparaisons champêtres, au pied d'une vieille souche s'élance un rejeton d'avenir.

de la foi, la régularité des mœurs et le bon ordre des diocèses ? La preuve est tirée de deux documents longuement cités : un extrait du procès verbal de l'assemblée générale du clergé tenue à Pontoise en 1670 et une exposition des principes sur la constitution civile du clergé par les évêques députés à l'assemblée nationale de 1790. Dans les siècles passés, « telle fut la sainte « hiérarchie et tels étaient les sages tempéraments qui for- « maient l'économie et la discipline de la primitive Eglise, que « chaque fonction avait son pouvoir et chaque pouvoir sa « dépendance ». (*Réfl.* p. 117).

L'autorité épiscopale, toute délimitée qu'elle est par une juridiction précise, ne s'exerce pas dans le splendide isolement du chacun chez soi, chacun pour soi. Les besoins et les intérêts semblables des diverses communautés d'un même pays s'accorderaient mal avec une totale indépendance mutuelle. Ainsi se sont constituées, sous la poussée naturelle des faits, la plupart des provinces ecclésiastiques. Les difficultés des temps modernes accusaient la nécessité de cette solidarité pour le renforcement de la hiérarchie. Pour prévenir tout particularisme dans la variété et toute uniformité dans l'unité, c'est cette interdépendance, cet équilibre d'influences, ce jeu de forces complémentaires que Jean-Marie de la Mennais réclamait en concluant : « On veut, on cherche en tout l'unité ; or comment se « retrouvera-t-elle cette unité si précieuse dans l'administration « et dans la discipline ecclésiastique si les premiers pasteurs en « se communiquant leurs vues,... en comparant ensemble les « besoins, les ressources et les usages des divers diocèses n'éta- « blissent de concert des règlements de l'exécution desquels « chacun soit responsable à un tribunal commun ? » (12) (*Réfl.*, p. 120).

(12) Avec un plus vigoureux accent de polémique, Féli fera les mêmes réclamations dans son opuscule *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil :* « C'était dans ces saintes « assemblées que les évêques s'instruisaient des besoins communs de « leurs troupeaux, concertaient ensemble de sages règlements, s'exci- « taient à la réforme des abus, s'avertissaient, s'exhortaient les uns les « autres, s'occupaient des intérêts généraux de leurs Eglises, veillaient « efficacement à la défense du dépôt sacré de la vérité et s'animaient « à tout genre de bien. Elles donnaient aux actes de la puissance ecclé- « siastique une certaine solennité qui leur conciliait un respect plus « grand ; elles prévenaient les écarts de l'autorité épiscopale ou y re-

2°) *...des synodes diocésains.*

L'épiscopat ainsi renforcé doit rester en contact avec le clergé qui lui est soumis. Le premier moyen de « resserrer les liens si précieux de la fraternité ecclésiastique est la réunion des synodes. Cette institution serait singulièrement propre à maintenir la régularité dans le clergé ». (*Réfl.*, p. 120). Garantie contre les désordres et encouragement pour la faiblesse humaine, ce sont les avantages justement appréciés de ces convocations régulières.

On n'enserre pas la vie religieuse d'une contrée dans un cadre administratif uniforme. Chaque diocèse forme une société qui a sa vie propre avec ses traditions, ses mœurs, ses usages si divers en leur unité essentielle. L'évêque a le devoir de constituer par des statuts locaux le code spécial de son troupeau. En sa grâce de chef, il a seul pouvoir pour établir ce droit particulier. Mais son autorité n'est pas arbitraire et sans contrôle. Le concile de Trente l'en a prévenu en lui imposant, chaque année, la convocation de son synode. Ses prêtres, désignés soit par leurs fonctions plus relevées, soit par leurs compétences particulières, forment un sénat plus ample que son conseil. Sans avoir voix délibérative, ils peuvent exposer leurs vues, former des vœux, proposer des mesures qui deviendront par la suite obligations de conscience ou de convenance pour les pasteurs et pour les fidèles. Cette collaboration dans la prière et dans l'action administrative tient lieu de commission dans le gouvernement des âmes. Plus l'autorité est éclairée, plus facilement elle se fait obéir. Cette participation au synode diocésain a pour but de prévenir plus d'une mesure inefficace ou impraticable. On sent la tête qui dirige plus près de la main qui agit, quand le ministère pastoral est ainsi concerté.

« médiaient quelquefois même par la déposition dans des cas heureuse-
« ment très rares et toujours sauf l'appel au Souverain Pontife... L'Egli-
« se avait-elle, soit des plaintes, soit des demandes à adresser au pouvoir
« civil, combien ces réclamations n'acquéraient-elles pas d'importance et
« de poids lorsqu'au lieu d'être présentées par quelques hommes épars,
« tous les premiers pasteurs après un mûr examen et de graves déli-
« bérations les portaient ensemble au pied du trône. Mais ce qu'on
« redoute, c'est précisément ce concert qui rendrait à la religion sa
« dignité et une partie de sa force ». (*op cit.*, 2e partie : p. 12 et 13).

En fait, le projet de Jean-Marie de la Mennais restera à l'état théorique pendant de nombreuses années. Le texte de la loi du 18 germinal an X était draconien : « Aucun concile national ou métropolitain, aucun synode diocésain, aucune assemblée délibérante n'aura lieu sans la permission expresse du gouvernement ». Les tracasseries soulevées par l'application des articles organiques ou par les susceptibilités de la grande aumônerie de France ou du ministère des affaires ecclésiastiques tiendront pour suspecte toute assemblée de prêtres. Les évêques eux-mêmes n'y verront pas la source cachée de réorganisation cléricale : il faudra attendre Mgr Parisis, Mgr Dupanloup, le Cardinal Pie, pour voir la puissante vitalité préconisée par l'auteur des « *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France* ».

3°) *...des doyens ruraux.*

Pour prévenir par une surveillance exacte le relâchement et les abus, il préconise l'institution des doyens ruraux. On les avait jadis appelés archiprêtres ou vicaires forains. Leur autorité avait été considérable puisque le Concile de Trente leur avait défendu de juger les causes matrimoniales. D'après Gibert (*Instit. ecclés. et bénéf.*, t. I, p. 163), ils avaient leur lointaine origine chez les chorévêques dont l'office, dans le haut moyen âge, était de surveiller les paroisses de campagnes. Le code de droit canonique actuel ([13]) range encore parmi les fonctions des vicaires forains de visiter les paroisses du doyenné, d'administrer les sacrements aux curés malades, d'installer les nouveaux curés et de présider aux assemblées pour les conférences ecclésiastiques. A ces fonctions d'aide discrète et d'orientation progressive, Jean-Marie de la Mennais ajoute, en y insistant, un rôle plus négatif. Les circonstances justifiaient le procédé d'inspection et de vigilance. Quelques constitutionnels restaient dans le clergé des presbytères comme dans l'épiscopat : qui pouvait toujours répondre de l'intégrité de leurs mœurs ou de leur foi ? Lorsque, dans l'interrègne entre Mgr Caffarelli et Mgr de la Romagère, Jean-Marie de la Mennais remplit à Saint-Brieuc les fonctions de vicaire capitulaire, il eut à exercer ce rôle ingrat à l'égard de M. le Cornec, curé de Paimpol, et M. Le Gall, recteur de Pleudaniel.

(13) Cod. J.C., can. 445 et sq.

Pris dans son ensemble, le clergé restait digne et la création d'« inspecteurs locaux » semblait s'imposer pour un autre motif. Comme s'il redoutait une concentration exagérée qui risquerait de mécaniser dans la suite la vie diocésaine, ce « releveur de ruines », ennemi juré de la substitution factice des responsabilités, faisait cette remarque : « L'é- « tendue actuelle des diocèses en rend l'inspection très difficile, « on peut dire presque impossible, à moins que l'évêque et ses « vicaires généraux ne soient sans cesse ambulants » (*Réfl.*, p. 122). Ce ministère itinérant était d'un autre âge. Pour être tout entier à son devoir de docteur, de veilleur et de constructeur, l'évêque de ce début du XIX[e] siècle avait besoin, plus que tout autre, d'auxiliaires intermédiaires. Quand dans un corps social l'action de la tête s'exerce démesurément et à distance sur des membres atrophiés, les suppléances ne donnent que l'illusion de la vie... Dans les ordres religieux, les « visiteurs » trouvent leur rôle de gardiens de la discipline, même avec les chapitres ou congrégations régulières. Dans le clergé diocésain, avec les synodes, Jean-Marie de la Mennais souhaitait à ses doyens ruraux une action continue qui maintiendrait la circulation de vie hiérarchique entre le chef et les membres.

Son vœu resta encore à l'état de projet. Bien plus, en 1839, après l'aventureuse campagne des frères Allignol, en faveur du droit divin des curés et de l'inamovibilité des desservants, on succomba plus facilement que jamais à la tendance à se laisser entraîner par la filière concordataire. Les doyens ruraux ne furent jamais rétablis dans leurs vraies attributions. Par l'ingérence du pouvoir civil, leur nomination ressortit plus de l'Etat que de l'Eglise. Si entre évêques et prêtres on ne revint pas à la fâcheuse distinction d'ancien régime, de haut clergé et de bas clergé, on resta dans un état d'isolement et de mutuelle ignorance qui fut préjudiciable à la restauration de l'Eglise de France. Une fois de plus prévalait l'émiettement voulu par la Charte comme par les articles organiques.

4°) ...*des communautés presbytérales.*

Lorsque la tête et les membres sont étroitement unis, il faut aussi la cohésion des membres entre eux. C'est tout le problè-

me de la vie commune dans le clergé paroissial (14) ; il remplit les pages les plus suggestives de l'opuscule menaisien. C'est la première fois qu'il est posé au début de ce siècle où se sont multipliés tant d'essais de réalisation aux formes si variées, aux éclipses si déconcertantes, aux reprises si diverses, aux suppléances si éphémères. En abordant la question, Jean-Marie de la Mennais ne se fait pas illusion sur la difficulté et la complexité de la solution qu'il propose... « Ce que je vais dire déplaira à quelques personnes et paraîtra chimérique à d'autres... Je dois m'attendre et m'attends en effet à la contradiction » (*Réfl.*, p. 126).

Mais son sens d'homme d'Eglise garde son assurance et sa pénétration : « On peut parler avec confiance quand on parle d'après les saints ». Fort de cette autorité, il se réfère aussitôt aux grands restaurateurs de la discipline ecclésiastique au XVII^e^ siècle : saint Vincent de Paul à saint Lazare, M. Bourdoise à saint Nicolas du Charbonnet, M. Olier à saint Sulpice. La merveilleuse histoire était encore présente en plus d'une mémoire, surtout chez les prêtres qui avaient survécu à la Révolution, après avoir bénéficié de la formation des séminaires. Les trois grands noms rappelés devaient faire impression et provoquer la réflexion.

La hardiesse des vues de Jean-Marie de la Mennais s'autorisait des leçons de l'histoire. L'Eglise de France n'en était pas à sa première crise : les guerres civiles de la Fronde avaient été les précédents lointains des déchirements de 1789. Si la constitu-

(14) Au cours du XIX^e^ siècle et de nos jours encore, beaucoup d'hommes d'Eglise ont agité cette question de la vie commune dans le clergé pastoral ou tenté quelque essai de réalisation. Mais souvent ils n'ont vu dans la vie commune qu'un moyen de perfection ou d'action sacerdotale. N'est-ce pas en rester à une idée trop sommaire des rapports de l'individu et de la société ? L'organisation sociale est « milieu » autant et plus que « moyen » de perfection ; que l'on songe à la société modèle de toutes les autres, la société familiale. De plus, l'organisation dépend de la constitution et de la fin propre de chaque groupement ; un arbre n'est pas revigoré parce qu'on lui a mis un tuteur. L'ordre de cette constitution rend seul raison de l'adaptation des membres à leur fonction. D'où la nécessité de viser à la perfection de l'institution avant de chercher le perfectionnement des individus. Ces quelques principes, qui impliquent toute une théologie de l'Eglise particulière, sont à tenir, nous semble-t-il, si l'on veut donner une consistance organique aux aspirations communautaires que ressentent, en tous temps, les élites du clergé pastoral.

tion civile du clergé avait porté une atteinte plus profonde à l'unité de l'Eglise de France, les remèdes cherchés dans le trésor de l'expérience n'en étaient que plus urgents. Le solitaire de la Chesnaie pouvait donc les appliquer à son temps. « Dans beau- « coup de lieux, les ministres de la religion vivaient autrefois en « commun et il en résultait de grands avantages : une discipline « plus sévère, des mœurs plus graves, un plus entier détache- « ment des biens de la terre, plus d'union entre eux, plus d'atta- « chement à leurs fonctions et plus de liberté de s'y livrer, n'é- « tant distraits par aucuns soins domestiques ; toujours sous « les yeux des uns des autres, ils se soutenaient, s'échauffaient « mutuellement. Leur vie austère et retirée leur conciliait le « respect : ils n'apparaissaient dans le monde que pour y rem- « plir les devoirs de leur état, pour y annoncer la parole divine, « pour y répandre les bienfaits de la charité » (*Réfl.*, p. 127). Ces graves paroles des « *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France* » ne sont-elles pas saisissantes de précision, de pondération et d'intuition ?

Sur la vie commune du clergé, Jean-Marie de la Mennais sait comment la psychologie s'accorde avec l'histoire, l'ascétisme sacerdotal avec l'organisation collégiale. Voilà pourquoi après avoir ramené l'idée de « l'homme en tant que social » par le vœu de secours réguliers mais passagers, il envisage ce besoin de force collective comme un moyen de perfection permanente. Les avantages de cette unité renouvelée dans les conciles et synodes étaient surtout d'utilité extérieure ; ils concernaient la cohésion, l'orientation, ou le redressement de l'action ecclésiastique. Poursuivant son idée sociale du ministère pastoral, l'auteur des « *Réflexions* » la considère sous un autre aspect : le rendement mieux assuré par l'union des membres d'un même presbytère, par l'aide mutuelle, par la sanctification personnelle, par le dégagement de toute mondanité, en un mot, tout ce qui compose la vie intérieure d'une communauté cléricale.

Jean-Marie de la Mennais est trop fin psychologue pour oublier combien notre vitalité est dépendante de notre milieu : Voilà pourquoi il déplore la situation de « chaque pasteur livré « à lui-même et n'ayant que Dieu seul pour témoin de ses bon- « nes œuvres ou de ses désordres. Car il ne faut pas se faire « d'illusion : les prêtres sont des hommes... et quelle force hu-

« maine peut subsister seule et destituée de tout appui » social ? (*Réfl.*, p. 121).

La puissance et la fécondité du ministère pastoral sont en fonction de la communion d'idéal et d'action de ceux qui s'y livrent. Sans doute, les qualités et vertus individuelles importent grandement ; mais juxtaposées, elles ne font jamais que s'additionner ; ordonnées et fusionnées, elles acquièrent cette force énorme de la collectivité. Jean-Marie de la Mennais en énumère avec complaisance les avantages, constatés de tous temps par l'expérience.

Au point de vue extérieur, plus d'austérité dans la discipline, plus de gravité dans les mœurs. La vie commune astreint à un règlement de vie, à une dignité habituelle de conduite qui prévient bien des misères. Au point de vue de la sanctification personnelle, plus de désintéressement et d'esprit de pauvreté. C'est l'esprit des fraternités. Au point de vue de l'influence, plus de prestige et d'autorité dus au devoir d'état mieux compris dans la prédication et dans la charité.

Et quelle opportunité en ce temps de décadence morale ! « Une telle institution serait singulièrement appropriée aux cir- « constances actuelles. Ces communautés paroissiales remplace- « raient à plusieurs égards les communautés régulières en of- « frant au siècle corrompu le spectacle de quelques hommes « pratiquant dans toute leur pureté les préceptes et conseils « évangéliques ». (*Réfl.*, p. 128). Voilà le grand témoignage qui confond le monde en lui montrant que l'idéal chrétien pleinement vécu n'est pas un fait exceptionnel et isolé. La sainteté de l'Eglise est conquérante, elle entraîne les foules par les associations. N'est-ce pas ce qui fit, auprès des barbares, le succès des églises monastiques ?

Au point de vue de l'exercice du ministère pastoral, « plus « d'attachement à leurs fonctions et plus de liberté à s'y livrer, « n'étant distraits par aucuns soins domestiques ». La division du travail s'opère plus facilement quand on peut coordonner différentes compétences. Chaque individu s'acquitte d'autant plus aisément de sa fonction que l'action d'ensemble est mieux concertée.

Enfin les avantages matériels ne sont pas omis : « La vie « commune moins dispendieuse épargnerait à un grand nombre

« d'ecclésiastiques l'humiliation de l'aumône ». On sait combien cette situation de salarié créée par le Concordat répugnait aux prêtres bretons.

Parmi tous ces liens qui assurent le succès de ces presbytères ainsi reconstitués, il en est un qu'on est étonné de ne pas trouver dans les « *Réflexions* » : ce sont les rapports de ces communautés paroissiales avec la hiérarchie du diocèse. Il semble bien que, pour Jean-Marie de la Mennais, l'approbation de l'évêque suffise, sans que son action directe ou son initiative personnelle soit jamais requise. Le souvenir persistait sans doute à Saint-Malo de la communauté établie par Bourdoise en 1635 ; c'est ce qui explique pourquoi l'auteur évoque ce grand nom et s'en tient à cette forme d'organisation sommaire. L'expérience devait lui apprendre que les temps étaient changés.

On serait peut-être tenté de ne voir dans ce passage des « *Réflexions* » que le rêve d'un esprit idéaliste séduit par le mirage du passé. Il y a ici plus qu'un beau projet à admirer ; il y a une œuvre d'organisation sacerdotale à rappeler. Tout ce programme de 1808 est entré dans la voie des réalisations seize ans plus tard.

Jean-Marie de la Mennais était alors dans le plein épanouissement de son génie. Après ses premières œuvres de Saint-Malo, il avait acquis une rare expérience des choses et des hommes d'Eglise comme secrétaire de Mgr Caffarelli, comme vicaire capitulaire, comme vicaire général de Mgr de la Romagère à Saint-Brieuc. Après ses difficultés avec ce dernier prélat, il avait passé deux ans à Paris à la grande aumônerie de France, mêlé non seulement aux nominations épiscopales mais à tout le mouvement d'idées et d'aspirations des temps nouveaux. Il revenait donc en 1824, dans la pleine possession de ses moyens, à La Chesnaie où, après la fondation du « Mémorial Catholique », allait naître l'école menaisienne. C'est au milieu de ces préoccupations si diverses que se présenta l'occasion de réaliser ses projets de vie commune.

En avril 1825, il se trouvait en son vieux manoir quand le supérieur du petit séminaire de Saint Méen, Mr Dubreuil, qui vivait déjà de pauvreté commune avec trois autres prêtres, entra en relations avec les deux frères de la Mennais. La nomination de Mgr Lesquen et son arrivée à Rennes en juillet fut de bon

augure pour la communauté naissante. Par ailleurs une société de missionnaires diocésains établie à la rue de Fougères par l'évêque défunt, Mgr Mannay, et ayant à sa tête M. Coedro ne tarda pas à se joindre, en partie du moins, au groupe précédent : la congrégation de Saint Méen fut fondée. Bien modeste en ses origines, elle tenait déjà les œuvres essentielles au ministère pastoral : instruction populaire, prédication, éducation de futurs prêtres. Quand l'église paroissiale qui se trouvait enclavée dans les bâtiments du petit séminaire fut confiée par Mgr Lesquen à un prêtre de la congrégation, l'avenir de son œuvre parut assuré : recrutement et initiation cléricale progressive, rayonnement par les missions et « pour le temporel une société universelle conformément au code civil » (15).

Bientôt d'ailleurs, cette œuvre d'organisation cléricale évolua dans un tout autre sens. C'était le temps où Féli formait à La Chesnaie son école, donnait ses coups de massue au gallicanisme avec ses « *Aphorismata* » et « *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* », devenait le grand champion de la papauté. Les disciples, et de marque, se groupèrent bientôt autour du maître en une communauté où l'ardeur spirituelle et intellectuelle pouvait suppléer pour un temps à une règle précise. Qu'aux hommes d'action de Saint Méen viennent se joindre ces hommes d'étude et l'association pourrait être parfaite. Cette fusion ne tarda pas à se produire. En 1828, après les ordonnances royales qui expulsèrent de France les Jésuites, l'école embryonnaire de La Chesnaie se réunit à la Congrégation de Saint Méen et devint la congrégation Saint Pierre : « Un « ordre à la fois mobile et fort qu'on ne puisse saisir sous aucune « forme rigoureusement déterminée, qui s'applique à tous les « genres d'œuvres sans dépendre d'aucune, en un mot constitué « de manière à conserver une action libre au milieu des diffi- « cultés qui l'environnent et à échapper aux proscriptions dont la « haine anti-chrétienne frappera inévitablement les institutions « religieuses ». La maison de Malestroit devenait la maison de formation des ordinands tandis que les laïcs restaient à La Chesnaie. Le malheur les y guettait tous : « Féli souffla son esprit. « C'était un esprit de zèle et de conquête mais aussi d'humaine « prétention et de chimère aventureuse » (16).

(15) Lettre de J.-M. de la Mennais à M. Mazelier, citée par Mgr Laveille, *J.-M. de la Mennais*, t. I, p. 428.
(16) P. Dudon, *La Mennais et le Saint-Siège*, p. 68.

La communauté presbytérale de Jean-Marie de la Mennais s'était donc singulièrement agrandie. Après un moment de succès, elle connut de grandes difficultés. Pendant deux ou trois ans, elle constitua une école de hautes études et ses membres, avant ceux de l'Oratoire, pouvaient être appelés des « Chanoines réguliers de la science » ecclésiastique. Ce fut le premier objet de son programme : « la science toute entière » ; mais par « l'éducation soit laïque, soit cléricale, les missions, les retraites, la direction des âmes, la conduite des congrégations et des académies de jeunes gens », elle gardait contact avec les ministères plus humbles pour maintenir ses membres dans un parfait esprit surnaturel. « Indifférents à ce qui est de la terre et sou- « haitant d'y être inconnus, ils seront enflammés uniquement « du zèle des âmes et de celui de leur propre perfection. Un « amour fraternel les unira entre eux de sorte que chacun soit « heureux de la joie des autres et que tous se prêtent pour aller « à Dieu et accomplir son œuvre un mutuel appui... » (*Constitutions et règlements des religieux de Saint Pierre*).

Toutes les forces vives d'une vaste restauration cléricale et chrétienne se trouvaient donc en 1829 aux mains des de la Mennais : l'enseignement primaire confié aux petits frères de Bretagne, l'enseignement des humanités à Juilly sous la direction de l'Abbé de Salinis, l'enseignement supérieur de la théologie à Malestroit, l'œuvre des Missions à Rennes, quel rayonnement splendide pour la modeste association sacerdotale des deux frères !

L'effet fut, hélas, de courte durée. L'ingérence de Féli, qui n'avait rien, certes, d'un fondateur d'ordre, finit par tout gâter. La congrégation Saint Pierre se trouva compromise dans la condamnation des idées de « l'Avenir ». De 1832 à 1843 se déroule la brève agonie de ce qui aurait pu être une grande œuvre. Elle se désagrège sous les coups d'une opposition triomphante qui impose à Jean-Marie les humiliations comme rançon des révoltes de Féli, qui disperse l'école de la Chesnaie et après avoir semé la division amène la dissolution de la congrégation de Saint Pierre. L'histoire déborde le sujet de cet article. Il faut en retenir l'élan que les frères de la Mennais avaient donné aux études théologiques. Par là encore ils ont fait œuvre de restaurateurs dans l'Eglise de France.

Florennes. *(A suivre)* P. BROUTIN, S. J.

NOTE D'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE.

La notion d'extase, d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens (1).

I. NOTION GENERALE.

Dans son usage technique en philosophie, en psychologie religieuse et en histoire culturelle, la notion d'extase, malgré des variations étendues, n'a jamais rompu complètement avec la signification étymologique primitive du mot grec ἔκστασις ; l'extase est une manière d'« être hors de soi » ; « extra seipsum effici », dit saint Thomas d'Aquin résumant une longue tradition (*In II Cor.*, XII, lect. 1, et parallèles). Mais « être hors de soi » dénote à tout le moins, chez un sujet donné, un écart entre l'état présent et l'état jugé normal ou habituel : « Extasis importat... excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis *extra suam ordinationem* ponitur ». (*Summa theol.*, IIa IIae, q. 175, a. 2, ad 1).

Supposant toujours, dans la vie psychologique, une rupture d'équilibre par excès ou par défaut, l'extase (au sens le plus large que prend aujourd'hui ce mot) ne se confond toutefois ni avec la simple défaillance, ni avec le dérèglement de telle ou telle faculté : le sommeil naturel, l'emportement aveugle de la passion, le délire purement pathologique ne sont pas, à proprement parler, des extases. Dans l'extase, *l'aspect négatif et déficient,* qui est toujours, en définitive, un relâchement de l'unité psychologique, doit se doubler d'un *aspect positif* qui consiste, soit dans un mode nouveau de l'activité mentale supérieure, soit du moins (pour employer une expression aussi indéterminée que possible) dans l'acquisition d'une « valeur » (*Wert*) ontologique, esthétique, morale ou religieuse, en connexion avec les ca-

---

(*) Ces « Notes d'enseignement théologique », qui paraîtront par intervalles dans la revue, ont pour but d'exposer l'essentiel de la doctrine sur un point précis de dogme ou de morale semblant plus actuel. De brèves synthèses de ce genre nous ont été souvent demandées par nos lecteurs. Nous espérons que, du point de vue doctrinal, elles rendront service aux mêmes abonnés à qui sont principalement destinées les « notes pastorales » et les « notes d'actualité religieuse ».

(1) Nous avons demandé au Père Maréchal la permission d'imprimer ces notes qui, primitivement, n'étaient pas destinées à être publiées dans une revue, mais qui répondaient précisément à notre but.

ractères négatifs (inhibition, dérèglements) dont nous venons de parler.

De ces deux aspects, le second, *l'aspect positif,* est souligné de préférence par les auteurs de métaphysique, de théologie et de mystique spéculative, qui voient avant tout, dans l'extase, un renforcement subjectif ou une expansion objective de la puissance spirituelle. En ce sens, on a même pu dire (2) que l'amour est naturellement « extatique », car il transporte en quelque façon le sujet dans l'objet. D'ordinaire, pourtant, les théoriciens de la mystique réservent le nom d'extase à un mode supérieur, entièrement exceptionnel, de l'activité tant noétique que volontaire de l'esprit. Ils ne méconnaissent pas, pour autant, les aspects négatifs de l'état d'extase, mais ils les subordonnent à l'aspect positif et vont même jusqu'à envisager un cas-limite où les aspects négatifs seraient éliminés, c'est-à-dire où l'ascension spirituelle ne troublerait d'aucune manière l'exercice des facultés inférieures (imaginatives, sensorielles, motrices).

En revanche, dans les travaux d'ethnologie comparée, d'histoire culturelle et de psychologie descriptive, *les aspects négatifs* de l'extase, avec leurs contre-coups divers, viennent au premier plan, tout particulièrement certaines anomalies extérieures, telles les inhibitions sensorielles et motrices ou, au contraire, les emportements orgiastiques. Ces altérations du comportement habituel, qui étalent en surface une phase de dissociation profonde, frappent davantage l'observateur du dehors, et se prêtent mieux aux méthodes scientifiques de contrôle. Rien d'étonnant que des sciences « empiriques » s'efforcent de définir l'extase par des traits descriptifs communément observables, plutôt que par de lointaines déductions empruntées aux sciences spéculatives ou par les incontrôlables affirmations des mystiques touchant leurs expériences transcendantes. Ces affirmations des mystiques seront, d'ailleurs, elles aussi, enregistrées, mais sous bénéfice d'inventaire, comme autant d'interprétations subjectives dont l'objet réel demeure problématique. On pressent que l'écueil d'une méthode aussi délibérément extérieure sera d'élargir outre mesure la notion empirique d'extase, jusqu'à lui faire englober toute transe physique profonde, même la transe provoquée par des moyens matériels. A la limite de pareilles généralisations, l'élément intérieur et positif de l'extase se trouve, non seulement subordonné à l'élément négatif, mais purement et simplement éliminé : d'essentiel, il devient accidentel.

Dans l'étude de l'état extatique, la différence des méthodes d'ap-

---

(2) Cfr les Néoplatoniciens et le Pseudo-Denys, suivis par saint Thomas et par d'autres Scolastiques.

proche crée ainsi, entre deux groupes de sciences, une opposition de perspectives qui dégénère aisément en un conflit de doctrines.

La suite de cette note a pour but, en dehors de toute préoccupation polémique, d'esquisser par les grands traits *la conception chrétienne traditionnelle* de l'extase. Cette conception repose à la fois sur des constatations expérimentales et sur des présupposés théologiques.

II. L'EXTASE DANS L'EXPERIENCE DES MYSTIQUES CHRETIENS.

A. *Sources historiques.*

L'extase religieuse n'était pas rare chez les « prophètes » de l'Ancien Testament. Dans le Christianisme naissant, elle apparaît à la fois sous les deux variétés prophétique et contemplative. Par exemple, le ravissement raconté par saint Paul, au chap. XII de sa *II^e^ Lettre aux Corinthiens,* réalise, aux yeux de la plupart des théologiens classiques, le type de la plus haute contemplation possible ici-bas ; d'autre part, les visions et autres manifestations extraordinaires que mentionnent les *Epîtres* de saint Paul, les *Actes des Apôtres* et l'*Apocalypse,* révèlent, dans les premières communautés chrétiennes, un terrain favorable au prophétisme extatique. Il n'est guère vraisemblable, non plus, que l'extase de contemplation soit demeurée totalement étrangère aux dévotes personnes, ou aux « ascètes », qui se vouaient dès lors à la continence et à la prière.

Très tôt, l'Eglise dut protéger sa propre mystique contre les infiltrations d'un mysticisme morbide, d'origine gnostique ou manichéenne. Un épisode caractéristique de cette invasion nous a été conservé dans l'ancienne littérature patristique, qui relate (cfr Tertullien, Eusèbe, saint Epiphane) les extases violentes colportées, aux II^e^ et III^e^ siècles, à travers l'Orient et l'Afrique du Nord, par la secte montaniste. Le grand Tertullien lui-même fut séduit. Un traité qu'il écrivit alors sur l'extase est perdu ; mais son opinion, inspirée par les phénomènes étranges qu'il avait sous les yeux, s'exprime incidemment dans l'opuscule *Adversus Marcionem,* où il rappelle avoir décrit ailleurs « gratiae ecstasin, id est amentiam » (entendons : « l'extase, ou perte de sens » provoquée par l'irruption de la grâce surnaturelle). « En effet, poursuit-il, l'homme possédé de l'Esprit ne peut, surtout lorsqu'il contemple la gloire de Dieu ou que Dieu parle par sa bouche, manquer de tomber hors de sens (*necesse est excidat sensu*) sous l'investissement de la force divine » (*Op. cit.,* IV, 22. Migne *P. L.,* vol. 2, col.

413 C.). Cette assimilation de l'extase religieuse à une «possession» divine qui réduirait l'homme, avec ses facultés et ses organes, à n'être plus, sous la motion transcendante, qu'un instrument inconscient, une sorte d'automate, a paru de tout temps plus que suspecte à l'orthodoxie catholique.

Vers la même époque (commencement du III[e] siècle), Clément d'Alexandrie abordait le problème de l'extase par un autre biais. Adaptant à un contenu chrétien la terminologie et les cadres formels de la mystique platonicienne, il assignait pour but aux ascensions de l'âme une intuition surnaturelle de Dieu, voisine, en ses traits descriptifs, de l'« extase philosophique » dont Plotin allait bientôt préciser la formule : *extase intérieure,* qui peut s'accompagner de transe corporelle, mais qui est avant tout une purification et une élévation des facultés de l'esprit. Dans la voie ainsi frayée se développa, du III[e] au V[e] siècle, au sein de l'Eglise grecque, le courant de haute spiritualité d'où allait procéder, vers le début du VI[e] siècle, la « théologie mystique » du Pseudo-Denys. La contemplation « dionysienne », destinée à prendre une importance peut-être excessive dans la mystique occidentale, n'est autre chose qu'une extase des facultés supérieures, emportées, par la transcendance de l'amour divin, au delà de toute représentation distincte, sensible ou conceptuelle.

Parallèlement à cette élaboration d'une mystique spéculative, l'Orient chrétien poursuivait, depuis la seconde moitié du IV[e] siècle, l'expérience concrète — tout ensemble ascétique et mystique — du monachisme : dans les solitudes de Nitrie, dans les couvents de la Thébaïde, dans les laures de Palestine et de Syrie, la vie de mortification et de prière fit éclore, souvent, l'extase (voir les témoignages contemporains : Palladius, Cassien, Macaire ou pseudo-Macaire, Evagre, saint Jérôme, etc.).

Revenons en Occident. Saint Augustin (354-430), qui associe volontiers les traditions de la piété latine avec les éléments assimilables de la mystique plotinienne, parle de l'extase, non seulement en théologien spéculatif, mais en observateur sagace. Par exemple, dans le *De Genesi ad literam* (Lib. XII, cap. 3-26), il décrit diverses formes de l'« aliénation des sens », et en discute les causes possibles, naturelles ou surnaturelles. Son enquête lui suggère la définition suivante, qui demeurera classique : « Le nom d'*extase* s'applique, à proprement parler, dans le cas où l'intention de l'esprit (*intentio animi*) est entièrement détournée et arrachée des sens corporels. Alors, on ne voit, même avec les yeux ouverts, aucun des objets corporels présents ; on n'entend aucun son de voix ; tout le pouvoir intuitif de l'esprit se concentre soit sur des images sensibles, dans le cas de visions imaginaires (*spirituales visiones*), soit, en cas de vision intellectuelle

(*intellectuales visiones*), sur des objets incorporels » (*Op. cit.*, XII, cap. 12. Migne *P. L.*, vol. 34, col. 463). Deux degrés sont ici marqués dans l'extase : 1° Suspension des seuls sens externes ; — 2° Suspension, aussi, des sens internes (imagination), de manière à ne laisser subsister devant l'esprit que des « idées » pures (au sens platonicien). Il arrive même que l'âme, emportée plus loin encore par le ravissement (*raptus*), ne rencontre plus en face d'elle que l'« essence divine », sans intermédiaire.

A partir du moyen âge, les documents qui mentionnent des phénomènes extatiques chez les mystiques chrétiens deviennent fort nombreux.

Parmi ces sources écrites, il faut placer au premier rang (mais utiliser avec critique) les biographies de saints personnages, et tout d'abord les relations que plusieurs d'entre eux ont laissées de leurs états d'oraison. La plupart des saints canonisés par l'Eglise furent notoirement des mystiques, et beaucoup de ceux-ci, tels, au moyen âge, un saint François d'Assise ou une sainte Catherine de Sienne, connurent la grande extase. Depuis la Renaissance, les biographies et autobiographies, plus nombreuses que jamais, de contemplatifs extatiques offrent en général une richesse psychologique croissante : faut-il rappeler le chef d'œuvre insurpassable dont nous a enrichis, en ce genre, sainte Thérèse ? (3).

Une seconde catégorie d'écrits, déjà plus ou moins systématiques, gardent pourtant la valeur d'un témoignage d'expérience immédiate : ce sont les traités sur la vie spirituelle composés par de grands contemplatifs à la lumière de leur propre vie intérieure ; songeons, par

---

(3) *Libro de la Vida*, dans *Obras*, édit. Silverio, tome I ; et *Relaciones espirituales*, dans *Obras*, tome II (Burgos, 1915). Voici, dans la *Vida*, cap. XX, p. 152-153, une description de l'extase par sainte Thérèse : « Souvent, au cours du ravissement, mon corps paraissait devenir aussi léger que s'il avait perdu sa pesanteur, à tel point que parfois je ne sentais plus mes pieds toucher le sol. Saisi par le ravissement, le corps reste là comme mort, souvent dans l'impuissance complète de se mouvoir ; il garde l'attitude où il a été surpris : par exemple, assis, mains ouvertes ou fermées. Quoique l'on ne perde pas d'ordinaire le sentiment, il m'est arrivé de le perdre complètement : ce fut d'ailleurs assez rare, et ne dura guère. En règle générale, le sentiment ne fait que s'estomper ; et, bien que l'activité extérieure soit entravée, on ne laisse pas d'entendre encore les sons comme s'ils venaient de loin. Je ne dis pas néanmoins que cette faculté d'audition persiste au point culminant du ravissement : au point culminant, c'est à savoir lorsque les puissances se perdent en Dieu, lui étant étroitement unies ; alors, me paraît-il, elles ne voient, n'entendent et ne sentent rien. Mais, comme je l'ai dit à propos de l'oraison d'union, cette transformation plénière de l'âme en Dieu dure peu ».

exemple, aux Homélies de saint Bernard ; aux Dialogues du Bx Henri Suzo groupés sous le titre : *L'Exemplaire ;* au *Château intérieur (Moradas)* de sainte Thérèse ; aux opuscules de Ruusbroec l'Admirable ; aux Traités de saint Jean de la Croix. De pareils ouvrages donnent une idée tout à fait juste du vrai rôle — secondaire et, pour ainsi dire, épisodique — que jouent, dans la mystique chrétienne la mieux qualifiée, les phénomènes extatiques à retentissement extérieur, ceux précisément auxquels psychologues et ethnologues bornent volontiers l'essentiel de l'extase. Que nous disent, en effet, les praticiens les plus éminents de la contemplation ? Que l'union à Dieu, et non l'extase comme telle, forme le noyau central de l'état mystique ; que les extases ne sont aucunement le signe ou la mesure de la perfection intérieure ; qu'elles peuvent résulter des causes les plus diverses : — soit d'un état pathologique (de tout temps, les écrivains mystiques ont bien vu ceci) ; — soit d'un entraînement psychologique purement naturel (comme le note Ruusbroec dans l'extase quiétiste des Béghards) (4) ; — soit de l'action des bons ou des mauvais esprits (cette possibilité est reconnue par tous les théologiens catholiques) ; — soit enfin, directement, d'une opération surnaturelle de Dieu au centre de l'âme ; dans ce cas même, la fréquence des extases n'est point proportionnelle au degré d'élévation mystique : nullement rares aux degrés mystiques inférieurs (par exemple, selon Ruusbroec (5), dès les premiers pas de la « vie intérieure », avant l'entrée dans la « contemplation divine »), elles diminuent généralement de fréquence, ou même cessent, au sommet (6).

Une troisième catégorie d'écrits, plus éloignés déjà de la source jaillissante des expériences intérieures, est néanmoins indispensable pour l'étude de l'extase chrétienne : nous voulons parler des traités de théologie mystique dont les auteurs (contemplatifs ou non) usent de méthodes entièrement impersonnelles, empruntant les données de fait au témoignage concordant des mystiques, puis classant ces faits et les élaborant dans le cadre d'une doctrine traditionnelle ou d'une théorie d'école. Lorsque ces auteurs sont des théologiens de grande marque — un saint Bonaventure, un saint Thomas d'Aquin, un Suarez — l'autorité même dont leur œuvre jouit dans l'Eglise indique

---

(4) *De Gheestelike Brulocht*, II, 4, C, d (chap. 74-77), dans : Jan van Ruusbroec, *Werken*, vol. I, Malines, 1932, p. 228-236.

(5) Ruusbroec, *op. supra cit.*, II, chap. 19, 24, etc. Voir aussi saint Jean de la Croix (*Nuit Obscure*, livre II, chap. 1).

(6) Voir, p. ex., sainte Thérèse, *Las Moradas*, VII, cap. 3-4. (*Obras*, édit. Silverio, tome IV, Burgos, 1917, spécialement p. 197 et 205). C'est également l'avis de saint Jean de la Croix.

tout au moins que leurs relevés descriptifs et leurs vues théoriques ne heurtent aucune évidence essentielle de l'expérience mystique moyenne.

B. *Tableau phénoménologique de l'extase.*

En groupant, et en concentrant à l'extrême, les données fournies par le témoignage des mystiques chrétiens anciens et modernes, on obtient de l'extase religieuse le tableau phénoménologique suivant.

Elle comprend :

I. *Un noyau proprement mystique,* où se discernent deux éléments corrélatifs :

a) Un *élément positif,* essentiel : l'élévation extraordinaire de l'esprit, absorbé dans une étroite union (de connaissance et d'amour) avec Dieu. Cette union, sans laquelle l'état complexe que nous appelons ici « extase » n'aurait aucune valeur religieuse, s'échelonne depuis les illuminations savoureuses où se perçoit seulement l'action divine dans l'âme, jusqu'à l'ineffable fruition d'une présence immédiate de Dieu même.

b) Un *élément négatif,* secondaire : l'inhibition totale ou partielle des facultés sensibles, soit uniquement des sens externes soit aussi de l'imagination ; dans ce dernier cas, l'effacement total des images rend impossible le mode conceptuel et discursif de la pensée : reste place seulement (puisque l'hypothèse de l'inconscience complète est contredite par les documents mystiques) pour une activité intellectuelle dépassant le plan du « discours ».

N. B. — Entre l'élément positif, tout intérieur et spirituel, de l'extase, et l'élément négatif, psychophysiologique, associé au premier, la *corrélation* (pour parler le langage de la statistique) est indubitable ; mais elle présente, de sujet à sujet, des variations assez fortes : variations quant à l'importance respective des deux éléments parallèles et quant à la forme de leur parallélisme.

II. *Un cortège variable de phénomènes « paramystiques ».* Nous appelons ainsi certains phénomènes extraordinaires, qui surviennent plus ou moins fréquemment durant le développement de l'état mystique, sans toutefois en faire partie intégrante ou même en être — à quelque phase que se soit — l'accompagnement régulier.

Peut-être faudrait-il, en vertu de cette définition, appeler « paramystique », plutôt que « mystique », l'extase même en tant que « transe physique », c'est-à-dire pour autant qu'elle met en jeu les mécanismes de la dissociation et de l'automatisme psychologiques. Ne tranchons pas ce cas de frontières. D'autres phénomènes accessoires

de l'extase méritent plus évidemment la qualification de « paramystiques ». Il en est de fréquents, par exemple les révélations particulières, les « paroles intérieures », les visions qui se surajoutent à l'intuition mystique fondamentale. Certains phénomènes sont moins fréquents, ou même rares : par exemple, le prophétisme (que nous distinguerons de la simple clairvoyance), la catalepsie (qui est autre chose que l'immobilité résultant de la suspension des sens), l'automatisme verbal ou grapho-moteur, la lévitation, la luminosité anormale, l'incombustibilité : bref, tout un lot de propriétés exceptionnelles, dont la réalité historique, probable dans un petit nombre de cas, ne doit être admise qu'avec beaucoup de réserve. La stigmatisation, apparue quelquefois durant les extases, demanderait une étude à part, car, quel que soit son mécanisme, elle traduit, plus directement que d'autres phénomènes paramystiques, le propre contenu de la contemplation qu'elle accompagne. Enfin, il n'y a pas lieu de parler ici des « dons thaumaturgiques », par exemple du pouvoir miraculeux d'opérer des guérisons, puisque, conférés même à des extatiques, ces dons s'exercent généralement en dehors de l'extase.

N. B. — Les contemplatifs catholiques les plus autorisés, notamment saint Jean de la Croix, professent, pour ce halo instable de l'union mystique, moins d'attrait que de méfiance : ils y voient une source possible d'illusions.

III. L'EXTASE, D'APRES QUELQUES THEOLOGIENS CLASSIQUES.

A. *D'après saint Augustin :*

1° L'extase, c'est-à-dire ici l'arrêt total ou partiel de l'activité des sens externes, accompagné soit d'inhibition, soit d'excitation motrice, peut indifféremment dépendre de causes pathologiques ou normales, profanes ou religieuses, naturelles ou surnaturelles. Par exemple, dans le *De Genesi ad literam* (lib. XII, cap. 17), sont décrits, à côté d'extases divines, trois cas d'extases morbides ou diaboliques : le cas d'un possédé *(arreptitius)*, le cas d'un aliéné *(phreneticus)*, le cas d'un enfant malade. Dans le *De Civitate Dei* (XIV, 24), les performances extatiques du prêtre Restitutus sont narrées sans excès de crédulité. Par lui-même, le phénomène psycho-physiologique de l'extase n'est point du tout l'indice d'un état mystique surnaturel.

2° Les « visions » qui accompagnent l'extase peuvent, au contraire, porter dans leur contenu la marque de leur origine divine. A vrai dire, dans les visions « corporelles » ou « imaginatives », le risque

d'hallucination morbide (cfr *Gen. ad lit.,* XII, 12, 19, 21) et l'influence toujours possible du démon (*Ibid.,* XII, 13) rendent bien difficile le discernement du vrai et du faux : « discretio sane difficillima » (*Ibid.*). Mais la vision purement « intellectuelle » est infaillible : « intellectualis autem visio non fallitur » (*Ibid.,* XII, 14) ; car Dieu seul peut mouvoir la pure intelligence.

3° Dans les visions imaginatives (du moins dans les visions prophétiques), l'extase est la règle : sinon, leur contenu risquerait de s'amalgamer avec les perceptions sensibles actuelles. Quant aux visions intellectuelles, elles semblent possibles avec ou sans extase. Pourtant, le « ravissement » *(raptus),* extase totale et subjuguante, est requis pour une vision intellectuelle entièrement exceptionnelle et privilégiée, l'intuition de l'essence divine ; de cette exigence, saint Augustin apporte des raisons tirées de l'Ecriture Sainte (Cfr *De Videndo Deo,* num. 31-32 ; *De Genesi ad lit.,* lib. XII, cap. 26 sqq.).

B. *D'après saint Thomas d'Aquin :*

1° Si l'on groupe les extases (c'est-à-dire, dans le langage de saint Thomas, les états d'« aliénation des sens ») d'après leurs causes, on distinguera : — des extases pathologiques (« sicut fit in epilepticis vel furiosis » : *De Veritate,* XII, 9, in corp.) ; — des extases inférieures artificielles, par exemple celles que provoquent l'ingestion de drogues ou l'usage d'autres moyens matériels (*De Veritate,* XIII, 1, ad 12) ; — des extases résultant d'une fixation de l'attention, soit en rêve, à la faveur du sommeil normal, soit à l'état de veille (*De Veritate,* XII, 9, in corp. ; *Summa theologica,* IIa IIae, 173, 3) ; — des extases « préternaturelles », dues à l'influence des bons ou des mauvais anges sur l'imagination (*loc. cit.,* et *Summa theolog.,* IIa IIae, 175, 1) ; — enfin, des extases divines (« ex virtute divina » : *Summa theol.,* IIa IIae, 171, 1, in corp., et 173, 3 ; cfr *De Veritate,* XII, 9, XIII, 1, etc.), remplies par des visions soit sensibles, soit intellectuelles (cfr, p. ex., *Summa theol.,* IIa IIae, 175, 3, ad 1).

Pour saint Thomas comme pour saint Augustin, l'extase est donc dépourvue, par elle-même, de signification religieuse : lorsqu'elle prend une valeur religieuse, elle la tient du contexte psychologique intégral, c'est-à-dire, avant tout, de l'orientation des activités supérieures, intellectuelle et volontaire.

Toutes les formes d'extases ne sont point également compatibles avec l'opération de Dieu dans l'âme. A côté d'extases naturellement « élevantes », il y a des extases « déprimantes », qui ne peuvent convenir au vrai prophète ou au vrai mystique : « Extasim pati aliquis dicitur, *cum extra se ponitur,* quod quidem contingit et secundum vim

apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam, aliquis dicitur *extra poni,* quando ponitur *extra cognitionem sibi propriam* : vel quia *ad superiorem* sublimatur, ...vel quia *ad inferiora* deprimitur... » (*Summa theol.,* Ia IIae, 28, 3, in corp.). Dans l'extase surnaturelle, la rupture d'équilibre (le « extra se poni ») ne se fait jamais vers le bas, c'est-à-dire vers une moindre perfection de la personne humaine. Ce principe exclut de la mystique chrétienne authentique les extases morbides, ou provoquées par des moyens matériels ; il n'exclut pas, cependant, toute coopération prêtée à l'action divine par le jeu *normal* de la dissociation psychologique, tel le mécanisme du rêve et des déplacements de l'attention (cfr *De Veritate,* XII, 9, in corp. et ad 3 ; XIII, 1, ad 12. — *Summa theol.,* IIa IIae, 173, 3, corp.).

3° Le caractère ambivalent de l'extase simple se retrouve dans le « ravissement » *(raptus),* qui n'est, selon la terminologie thomiste, qu'une extase « violentant » la disposition naturelle des facultés («raptus violentiam quamdam importat »). D'après la nature de la contrainte subie — emportement passionnel, prestige diabolique, invasion divine — le niveau psychologique est *abaissé* (« depressio ») ou *élevé* (« elevatio ») : il va de soi qu'un ravissement causé par Dieu ne peut être qu' « élevant » (Cfr *Summa theol.,* IIa IIae, 175, 1, in corp.).

4° Le ravissement est *possible* à tous les degrés de l'union mystique ; il est strictement *requis* pour l'intuition de l'essence divine ici-bas. Lorsque saint Thomas, à l'instar de saint Augustin, affirme cette nécessité, il en donne une raison psychologique où apparaît, plus nettement qu'ailleurs, le rôle subordonné attribué par lui à l'extase (c'est-à-dire à l'« aliénation des sens ») dans l'ensemble de l'état mystique : elle serait la conséquence du total accaparement de l'*attention* (« intentio ») par l'objet divin présent aux facultés intellectuelles.

C. *D'après Suarez :*

1° L'extase, en tant que suspension des sens externes, peut n'être que le contre-coup psychologique d'une activité naturelle ou surnaturelle, exceptionnellement intense, soit de l'imagination, soit des facultés intellectuelles opérant avec le concours de l'imagination (Suarez. *De Oratione,* lib. II, cap. XIV, num. 6-7 ; cap. XV, num. 11-13. Dans : *Operum* tom. XIII, Venetiis, 1743, p. 104, 105, 106). Appelons ceci : l'extase « au sens large » du mot.

2° Lorsque l'inhibition psychologique des sens externes atteint, non seulement leur exercice actuel, mais leur « aptitude » radicale à s'exer-

cer (lorsqu'ils sont « non solum *actualiter* », « sed etiam *aptitudinaliter* impediti », *op. cit.*, cap. XV, 1, p. 105), cet état des choses, que Suarez appelle l'extase « au sens propre » (*Ibid.*), n'a d'autre cause « naturelle » concevable que l'inhibition simultanée du sens interne. Or celle-ci, toujours d'après Suarez, doit, en toute hypothèse, être « miraculeuse », c'est-à-dire produite par l'intervention directe d'une cause transcendante ; on ne saurait, en effet, invoquer ici comme cause prochaine l'intense activité des facultés supérieures, car le « mode naturel » de cette activité suppose le concours du sens interne, et le « mode infus » (voir ci-dessous, 3°) n'interfère en rien avec les opérations naturelles de la sensibilité.

3° Il arrive que l'intelligence, par don gratuit de Dieu, opère sans le concours de l'imagination (par exemple, dans la contemplation au moyen d'« espèces infuses », ou dans la vision de l'essence divine). Lorsque l'opération intellectuelle se déroule ainsi tout entière dans le plan de la « puissance obédientielle » (*loc. cit.*), aucune loi d'interdépendance ne relie ce mode transcendant et miraculeux d'activité au mode *naturel* d'opération des facultés sensibles, internes ou externes : il n'y a donc pas lieu de parler (comme faisait saint Thomas) d'inhibition des sens provoquée par un transfert d'attention. Si néanmoins l'extase survient alors, bloquant tout le champ du sensible, elle sera due à une intervention spéciale de Dieu, s'ajoutant au don surnaturel de la contemplation.

Bref, d'après Suarez, bien que l'extase *au sens large* (suspension de l'activité sensorielle externe) ne soit point nécessairement, en elle-même, surnaturelle, *l'extase au sens strict*, totale et profonde (suspension des sens externes et internes), ne peut être que surnaturelle et miraculeuse. Cette doctrine suarézienne n'est pas toujours exactement rapportée par les auteurs.

IV. JUGEMENT OFFICIEL DE L'EGLISE SUR LES PHENOMENES EXTATIQUES.

Considérons d'abord (A) le complexe mystique total dont fait souvent partie l'extase ; puis (B), l'extase elle-même.

A. Un chrétien qui reconnaît l'autorité divine de la Sainte Ecriture, ne saurait mettre en doute les communications extraordinaires entre Dieu et l'homme incontestablement relatées dans la Bible. De plus, il n'a aucune raison de penser que les vraies communications mystiques aient cessé depuis la fin de l'âge apostolique ; toute la pratique de l'Eglise suppose même le contraire.

Et pourtant, si indubitable que puisse être, aux yeux d'un catholique, la perpétuation des dons mystiques dans la communauté chrétienne, leur collation effective à tel ou tel bénéficiaire présumé ouvre un problème beaucoup moins aisé à résoudre. La donnée principale de ce problème concret — le témoignage du mystique même sur ses expériences surnaturelles — demeure, en effet, sujette à critique, et sollicite de nous *tout au plus* une adhésion de « foi humaine », à moins que ce témoignage ne soit entériné par une autorité infaillible, comme serait, à défaut de la Sainte-Ecriture, le magistère doctrinal de l'Eglise.

Dans le fait, et quoi qu'il en soit du droit strict, l'Eglise n'engage jamais son autorité doctrinale pour garantir l'origine surnaturelle de phénomènes mystiques ou paramystiques d'ordre privé : extases, visions, révélations particulières. Il arrive cependant, surtout au cours des procès de béatification et de canonisation, que des phénomènes de ce genre soient couverts d'une « approbation » officielle. La signification exacte en a été clairement notée par Benoit XIV exposant la pratique constante des tribunaux romains en cette matière : « Sermonem autem instituendo de earum [apparitionum, visionum aut revelationum] approbatione, sciendum est, *approbationem istam nihil aliud esse,* quam permissionem, ut edantur ad Fidelium institutionem, et utilitatem, post maturum examen : siquidem hisce Revelationibus taliter approbatis licet non debeatur, nec possit adhiberi assensus Fidei Catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas, juxta quas nempe tales Revelationes sunt probabiles, et pie credibiles » (*De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione,* lib. II, cap. 32, Bononiae, 1735, p. 348-349 ; voir aussi *op. cit.,* lib. III, cap. 53, Bononiae, 1738, p. 758-759, num. 15). A propos des révélations de sainte Brigitte, Benoit XIV cite les termes de l'approbation qu'elles reçurent du Card. de Turrecremata : « ...eos (libros) juxta modestam et piam intelligentiam esse admittendos, et *posse legi* in Ecclesia Sancta Dei eo modo quo multorum aliorum Libri, et Sanctorum Historiae, et Legendae *licentiantur legi* fidelibus » ; et il ajoute son propre jugement, dont la portée dépasse le cas de sainte Brigitte : « Ex quibus proinde sequitur, *posse* aliquem, salva et integra Fide Catholica, assensum Revelationibus praedictis non praestare, et ab eis recedere, *dummodo* id fiat cum debita modestia, cum bono fundamento, et citra contemptum » (*Op. cit.,* lib. III, cap. 53, num. 15, p. 759).

L'approbation officielle de visions ou de révélations privées comprend donc, dans l'intention de l'Eglise :

1° Un jugement certain sur la moralité et l'orthodoxie de ces communications mystiques ;

2° Une autorisation de les utiliser publiquement à des fins d'édification ;

3° Un jugement probable touchant leur origine surnaturelle. Ce jugement, résultat d'enquêtes approfondies, apporte un élément d'information extrêmement précieux, mais ne s'impose à la créance des fidèles que dans la mesure prescrite par la vertu morale de « prudence ».

B. L'approbation accordée à des visions ou révélations particulières ne concerne aucunement le point de savoir si *l'extase* (ou « suspension des sens »), qui généralement les accompagne, est en elle-même un effet direct ou une conséquence indirecte de l'action divine.

Le grand ouvrage, cité plus haut, de Benoit XIV reprend la distinction des théologiens classiques entre les extases *naturelles*, les extases *diaboliques* et les extases *divines* (*Op. cit.*, lib. III, cap. 49, en entier). Pour que, dans les procès de canonisation, les extases soient retenues comme « divines », il faut d'abord que la convergence de multiples indices écarte les deux hypothèses d'une origine diabolique et d'une origine naturelle (normale ou pathologique) de ces états ; il faut surtout que les circonstances *morales* de l'extase portent, pour ainsi dire, la signature du Dieu trois fois Saint : « Signa denique Divinae Ecstasis *peti potissimum debent ex moribus* ejus qui in Ecstasim rapitur. Ecstasis autem Divina fit *cum maxima ordinatione totius hominis* tam interni quam externi » (*Loc. cit.*, num. 7, p. 700). Lorsqu'une extase réunissant toutes ces conditions est déclarée « divine », on entend par là, sans vouloir trancher les problèmes débattus entre théoriciens, que l'état extatique en question, *pris en bloc*, a Dieu spécialement pour auteur. A quel titre et dans quelle mesure cette déclaration officielle réclame l'adhésion des fidèles, on l'a dit plus haut (paragraphe A.).

J. MARECHAL, S. I.

NOTES PASTORALES.

Semaine de la famille.

La famille est actuellement au centre de toutes les préoccupations. Est-ce un bon signe ? Il en est de la famille comme du cœur humain. Tant qu'il va bien on ne le sent guère et l'on n'y songe pas. Il faut qu'il y manque quelque chose pour que l'on s'en occupe.

La politique a fait des efforts énormes. Les résultats sont décevants (1). On doit se rendre compte que, sans la conscience et donc sans la religion, le problème est insoluble.

Même avec l'aide de la religion, les moyens ordinaires de la pastorale ne suffisent plus. Les sections d'Action catholique ont placé le problème de la famille en tête de leur programme. Personne ne peut équitablement douter de l'efficacité de cette action ; mais les cercles d'Action catholique réunissent surtout les jeunes ; or, la doctrine chrétienne du mariage doit en outre atteindre les adultes, les gens mariés, les jeunes ménages tout particulièrement.

En certaines paroisses, de temps en temps, on organise un triduum de prédications sur le mariage. Il nous paraît, expérience faite, que trois jours ne suffisent pas. Car on est alors obligé, dès le deuxième jour, de toucher les points délicats, quand les âmes n'ont pas encore été suffisamment préparées. L'effet en devient trop négatif. Pendant les missions populaires, on n'a guère le temps de traiter le sujet dans toute son ampleur. Il se fait ainsi que, malgré tant de sermons et d'écrits de tout genre, l'ignorance en ces matières reste très grande.

Plus efficace apparaît la méthode des « Semaines eucharistiques de la famille » (2) que nous voudrions exposer dans cette note.

Origine.

L'idée des « Semaines de propagande » n'est plus tout à fait neuve : elle s'est révélée souvent excellente. Nous connaissons les semaines du silence, de l'aviation, de la ménagère, des fleurs, du diamant, etc. Alors, pourquoi pas une « Semaine de la famille » ?

---

(1) En Italie on constatait en février 1937 que, malgré des efforts extraordinaires, en ces quatre dernières années la courbe avait baissé plus fort encore que les années précédentes.

(2) C'est en Allemagne qu'elles ont pris naissance, sous le nom de « Eucharistische Familienwoche ».

D'ailleurs nous, catholiques, avions nos octaves et nos neuvaines ; en bien des endroits elles semblaient un moyen vieilli ; pourquoi n'en ferions-nous pas des « semaines » ? Les rénovations de missions perdaient de leur efficacité. Ne pourrait-on pas les renouveler, en leur donnant ce cachet nouveau de la « semaine » ?

L'idée des « semaines religieuses » a ainsi fait son chemin. On peut organiser une « semaine du Christ-Roi », « de l'éducation chrétienne », « de l'église », « de la messe », ou enfin « de la famille ».

Mais il ne suffit pas de changer l'étiquette : il faut également adapter la méthode et la technique. Nous voudrions ici suggérer, à propos de la « semaine de la famille », certains procédés utiles, décrire certaines initiatives fécondes.

Le but.

La famille est gravement malade. Personne ne le conteste. On discute seulement du choix des remèdes.

Il nous paraît que nos efforts doivent tendre d'abord et avant tout à garder saines et vigoureuses les bonnes et fortes familles chrétiennes que nous comptons encore. Il ne faut pas se faire illusion : la mentalité néo-malthusienne est devenue comme une mode ; elle est faite beaucoup moins de convictions que de tendances sourdes et vagues. Avec des arguments on n'y change pas grand'chose.

Notre tout premier but ne sera donc pas de convertir, mais de confirmer ; non pas de confondre, mais d'encourager ; non pas d'humilier les faibles, mais de glorifier les courageux, de venger publiquement l'honneur et la gloire de ceux qui tous les jours, au cinéma, à l'usine ou dans les salons, sont traités de naïfs, de niais ou pis encore.

Trop souvent ce problème de la famille est traité d'une manière négative. Notre semaine de la famille sera une semaine de joie, de fierté, de saint orgueil. En même temps, au cours des huit jours pleins qui lui seront consacrés, l'on trouvera le moyen de présenter la doctrine chrétienne en toute son ampleur. Ce caractère de la semaine est le seul qui puisse attirer et toucher les jeunes mariés.

La préparation.

La semaine sera ce que sera sa préparation.

Une semaine de la famille doit constituer un événement dans la paroisse. Elle doit créer un « mouvement ».

Il est entendu que la semaine s'adresse à la *paroisse*. Il faut s'y borner. Il est trop facile de réunir des auditoires venant de tous les coins de la ville : toujours les mêmes, et pas toujours les plus intéres-

sants. La préparation de la semaine doit tendre à remuer la paroisse jusque dans ses bas-fonds. Donc : pas d'affiches ni de propagande dans les paroisses voisines (3).

D'avance on fixera une époque favorable. Pas en été : on n'a pas alors l'atmosphère requise. Le temps idéal est : la Toussaint, l'époque de Noël, le Carême.

Bien des semaines à l'avance l'événement est annoncé, de vive voix en chaire et dans les bulletins paroissiaux. Quelques semaines avant l'ouverture, on réunit l'état-major de la paroisse : tous les prêtres, les dirigeants des œuvres, les directeurs et directrices d'écoles. Si possible on y invite également les médecins, les infirmières et les sages femmes.

On annonce le détail de la semaine. On étudie la situation de la paroisse, du point de vue familial (naissances, baptêmes, divorces, faux-ménages, habitations, divertissements, déménagements, organisations familiales, loisirs, etc., etc.). On distribue la besogne démographiquement par états (hommes, femmes, jeunesse) et topographiquement (par quartiers, rues, etc.).

La propagande.

Pas très bruyante, mais plutôt confidentielle et personnelle.

Des affiches : pas trop grandes. Telles qu'on puisse les afficher à la vitrine de l'épicier. Discrètes et suggestives à la fois. Le thème dominant sera celui-ci : « L'amour et la vie dans la famille » (4). Des articles dans les bulletins paroissiaux. Surtout : une invitation cordiale et affectueuse en forme de lettre, qui sera portée dans toutes les familles de la paroisse, non pas glissée sous la porte, mais remise en mains propres, avec un petit mot du cœur discrètement ajouté. L'idéal est que des hommes adultes et mariés se chargent de porter cette invitation. Une quarantaine de ces messieurs a suffi pour une paroisse populaire de 14.000 âmes. En tout cas, des jeunes gens ne peuvent pas être chargés de cette mission confidentielle. Les jeunes devront s'occuper du « Chœur parlé », qui sera exécuté au courant de la semaine, comme il est dit plus loin.

---

(3) Il faudrait faire ici une exception pour les petites villes de province. La semaine de la famille constitue un grand effort ; elle doit pouvoir s'adresser aux masses. Dans les petites villes, on pourrait centraliser davantage, et réunir des auditoires dans l'église principale.

(4) Nous avons en pays flamand adopté cette formule : « Leven en liefde in de familie ».

Evidemment, il faudra y ajouter beaucoup de prières. Les enfants surtout et les malades seront mobilisés à cet effet. Les religieuses aussi aideront puissamment leurs frères et sœurs mariés.

Nous voudrions organiser une exposition ambulante, qui présenterait le problème de la famille sous tous ses aspects : La famille dans l'art : littérature, musique, plastique, peinture. — L'hygiène. — Les œuvres en faveur de la famille (Ligue des familles nombreuses. Habitations à bon marché. Oeuvre de l'intronisation, etc.). — Les efforts faits par les mouvements d'Action catholique — La famille dans les missions — Les vierges au service de la famille, etc., etc.

La semaine.

La dernière et la plus efficace préparation, ce sont les sermons à toutes les messes du dimanche d'ouverture. Rien de tel. C'est le contact immédiat.

La Sainte Messe d'ailleurs jouera un grand rôle. Il s'agit en effet d'une semaine *eucharistique* de la famille. Il faut unir intimement les deux sacrements de l'amour et de la vie. C'est pourquoi, tous les jours de la semaine, à la messe de 7 heures, un court sermon est prêché : il faudrait que chaque famille soit représentée le matin au Saint Sacrifice.

Voici un programme possible des conférences du soir :

Dimanche : au salut de 5 heures : « La famille et la vie ». — *Lundi :* à 8 heures : « L'homme et la femme : Amour et amour ». — *Mardi :* Le mariage : un lien, non une chaîne (Een band ; geen boei). — *Mercredi :* Le sel de l'amour : la pureté conjugale. — *Jeudi :* Le fruit de l'amour : l'enfant. — *Vendredi :* Porteuse d'amour : la femme. — *Samedi :* Virginité et mariage. — *Dimanche :* Le Sanctuaire de l'amour et de la vie. — (Parfois le lundi suivant nous ajoutons une conférence dans une salle : « Lui et elle — problèmes de jeunesse »).

Le jeudi de la semaine, l'après-midi : bénédiction des enfants.

Le dimanche de clôture : sermon à toutes les messes : « Le jour du Seigneur, jour de la famille » ; le soir, à l'issue du sermon, un Chœur parlé, à l'église même : les enfants remercient leurs parents, et prient le bon Dieu de les bénir.

Durant toute la semaine une boîte aux lettres recueille questions, objections, doutes, cas de conscience au sujet de la vie en mariage. A ces questions réponse est fournie soit avant la conférence, par manière de glose, soit au cours des sermons, si les questions sont trop personnelles ou délicates. Le samedi soir, le prédicateur se tient à la disposition des fidèles dans un confessionnal de l'église.

Les conférences durent en moyenne trois quarts d'heure. Elles sont

suivies d'un courte bénédiction du S. Sacrement. Avant la conférence on récite le chapelet : des intentions d'ordre familial sont formulées avant chaque dizaine.

Un très grand calicot, fortement éclairé, se trouve sur la façade de l'église. Il porte cette annonce : « L'amour et la vie dans la famille ».

Les enfants de moins de 16 ans ne sont pas admis le soir.

Le jeudi soir on vend le texte de l'encyclique « *Casti Connubii* » : « la lettre de notre père à ses chers enfants mariés ». Après toutes ces conférences, ils sont capables de la comprendre. En tout cas, ils la liront avec un plus vif intérêt.

Le stand des brochures est spécialement pourvu de lectures appropriées. Si dans la paroisse il y a une librairie catholique, on l'invitera à consacrer une vitrine spéciale à la littérature et à la gravure familiales.

Les résultats.

Le premier et le plus précieux résultat, c'est la joie, la fierté, l'enthousiasme profond, qui s'empare de la paroisse. Les pères et mères de famille sont en fête. Toute la paroisse, en ce qu'elle a de meilleur, devient une grande famille en joie, heureuse de vivre et de donner la vie.

Ce résultat est durable. Il nous arrive après bien des mois d'être consulté par des chefs de famille. Il nous arrive des annonces de naissance ! Quelle profonde joie pour un prêtre d'avoir pu collaborer à cette œuvre de vie divine.

Autre résultat consolant : très nombreux sont les jeunes mariés, ceux qu'autrement on atteint si difficilement. On parvient à leur rendre courage et confiance, les deux ailes de la vie !

Faut-il ajouter qu'en exposant ainsi, dans toute son ampleur, la splendide doctrine chrétienne du mariage, l'on réfute, en les dépassant, les mille-et-une objections du trottoir, du boudoir ou de l'atelier ?

Nous ne saurions décrire ce qu'il y a de bonheur, de fierté, de reconnaissance profonde dans ces bons yeux de parents chrétiens. Telle maman, mère de sept enfants, nous disait : « Père, la plus belle parole de vos conférences est celle-ci : une maternité n'est pas un hôpital, et un lit d'accouchement n'est pas un lit de malade. Ce que j'ai dû entendre de reproches amers à ce sujet ! »

Et après ?

Il faut consolider l'œuvre à peine entamée. « Après la semaine de la famille », c'est « l'année de la famille » !

On tâche d'orienter toutes les œuvres, toutes les fêtes vers la doctrine de la famille. On y revient dans les sermons ordinaires, au confessionnal, dans les cercles et les conférences, dans le bulletin paroissial. Le mois de Marie et le mois du Sacré-Cœur sont dirigés dans le même sens. Le stand des brochures est aménagé en vue du même résultat.

Ne pourrait-on de temps en temps solenniser un baptême, en faire une fête pour toute la famille paroissiale ? On solennisera les relevailles. On solennisera davantage les mariages. Les enfants à l'école apprendront poésies et chansons, magnifiant les père et mère et le bonheur familial. Le Sacré-Cœur, cette année-là, sera intronisé dans toutes les familles où cette consécration n'aura pas encore eu lieu. Et dans les autres la rénovation sera plus solennelle.

On tâchera de propager les abonnements aux excellentes éditions « Mariage et Famille ». Peut-être pourrait-on organiser, au mois de mai, une journée de récollection pour couples de fiancés, des soirées spéciales pour mères de famille, etc. On tâchera d'incorporer les dissidents dans les ligues des familles nombreuses, les ligues du Sacré-Cœur.

Et, sous les regards des anges du Bon Dieu, l'amour propagera la vie divine.

Mais...

Une semaine pareille est laborieuse. Deux prédicateurs pourraient, au besoin, se partager la besogne. Il faut en tout cas que les conférences soient excellemment préparées. La coopération des laïcs mariés est nécessaire ; c'est pour eux une splendide tâche, une œuvre éminente de conquête.

Il faudra d'ailleurs, pour l'instant du moins, se limiter. Les très grosses paroisses de nos grandes villes devront passer avant les autres. En même temps cependant, un bien immense est à réaliser dans les petites villes de province : les familles saines y sont en nombre, et il est encore temps de les sauver.

Anvers. Louis ARTS, S. I.

Le Prêtre et l'enfance délinquante.

Le 30 mai de cette année on a fêté au Palais des Académies à Bruxelles les 25 ans d'existence de la loi de 1912, organisant les tribunaux spéciaux pour enfants. Peut-être, à cette occasion, sera-t-il utile d'étudier brièvement ici ce que peut faire le prêtre catholique pour collaborer efficacement à la protection civile de l'enfance délinquante ou exposée au mal.

On sait combien sont nombreuses les œuvres que l'initiative chrétienne avait suscitées, bien avant cette loi, pour la préservation ou la rééducation de l'enfance mal gardée ou coupable : maisons du Bon Pasteur ; de la Miséricorde ; Sainte Marguerite de Cortone à Anvers-Kiel ; Béthanie ; la maison des Frères de Scheppers à Herenthals, etc. Mais ce n'est pas aux aumôniers, dirigeants ou dirigeantes de ces œuvres, que nous nous adressons ici ; voués par profession à cette tâche de relèvement, ceux-ci ont à leur disposition des livres et revues spécialisées (1) en abondance. Nous avons en vue les prêtres de paroisses, les directeurs d'œuvres, surtout de villes et de banlieues populaires, et les dirigeants d'écoles, qui, étant en contact avec un public très vaste et très divers, peuvent être souvent des aides excellents dans cette prophylaxie de la criminalité et de l'immoralité.

Nous nous bornerons du reste à quelques indications très simples : premier contact avec un sujet, qui sera sans doute traité plus amplement dans la revue au cours de cette année scolaire.

La loi belge de 1912.

Rappelons d'abord d'un mot le sens et le contenu de la loi que fit voter en 1912 M. Henri Carton de Wiart, alors ministre de la Justice.

Sont de la compétence d'un juge spécial des enfants : 1) les délits, crimes, etc., des mineurs, s'ils ont moins de 16 ans accomplis ; 2) le vagabondage et la mendicité, ainsi que l'inconduite dénoncée par les parents mêmes des mineurs, si ceux-ci ont moins de 18 ans accomplis.

Le juge des enfants a un pouvoir très étendu ; il juge seul du cas et non en conseil, comme dans les procès des adultes ; de plus il ne se voit pas imposer par la loi un tarif légal de sanctions. Il pourrait, à cause des circonstances, se borner à « réprimander » un adolescent qui aurait volé mille francs et envoyer dans un établissement de rééducation jusqu'à ses 21 ans un autre adolescent qui aurait quelques

(1) Par exemple *Revue catholique d'enseignement spécial*, Bruges. *Bulletin de l'œuvre internationale de la Protection de l'enfance*, Bruxelles.

fois commis de légers vols dans des magasins. Le juge doit juger en « bon père de famille », c'est-à-dire en ayant en vue le vrai bien pédagogique du jeune délinquant ; il tiendra compte à cet effet du milieu social du sujet, de ses antécédents, des dispositions de caractère, etc. Le jugement — s'il n'y a pas acquittement — peut être d'abord une réprimande, laissant l'enfant en liberté, mais lui imposant, jusqu'à ses 21 ans, un régime de liberté surveillée par un délégué de la protection de l'enfance ; il peut être aussi, si le cas est suffisamment clair, l'envoi de l'enfant dans un établissement de garde, privé ou officiel, où l'enfant restera aussi longtemps que le juge l'estimera utile ; il peut être enfin, si le juge des enfants a un doute quant à l'état physique ou mental de l'enfant, l'envoi au « centre d'observation » (art. 21) au moins pendant trois mois : le centre d'observation pour les garçons est à Moll, sous la direction du Dr Rouvroy, bien connu en Belgique et à l'étranger, pour les filles à Saint-Servais lez-Namur, sous la direction de religieuses. Mais à Moll comme à Namur, ne règne plus le régime sévère des fameuses « maisons de correction » d'avant la loi de 1912 ; c'est la vie de famille, pénétrée de confiance, guidée par le souci essentiel de la rééducation.

Après quelques mois passés au centre d'observation, si les rapports donnent toute satisfaction et assurance pour l'avenir, l'enfant ou bien est renvoyé par le juge dans sa famille où il vivra jusqu'à ses 21 ans sous « le régime de la liberté surveillée » ou bien est mis au travail, sous un régime de demi-liberté, en quelque place trouvée par le juge ou le directeur du centre d'observation. Si les rapports ne sont qu'à demi satisfaisants, l'enfant est confié soit à un établissement privé qui semble convenir le mieux à son état physique et mental, soit à l'établissement officiel de Ruysselede s'il est flamand, de Saint-Hubert s'il est wallon. Si les rapports enfin sont totalement défavorables, le gamin est dirigé vers Moll-Centre (ne pas confondre avec Moll Centre d'observation) où le régime est beaucoup plus sévère et prend un caractère de châtiment. Il reste toutefois entendu que l'observation et la rééducation y sont continuées et que le juge peut à tout moment, dès qu'il l'estime opportun, en libérer le jeune homme. A Moll un pavillon spécial est en outre destiné aux enfants franchement anormaux.

Le juge peut aussi à tout moment retirer l'enfant du « régime de la liberté surveillée » et l'envoyer à un établissement privé ou officiel ; il est guidé dans le choix de ces mesures par les rapports mensuels des délégués de la protection de l'enfance.

Les questions de déchéance de la puissance paternelle, y compris malheureusement le placement éventuel des enfants qui en est la conséquence, ne sont pas de la compétence des tribunaux des enfants,

mais dépendent des tribunaux ordinaires, de mécanisme plus compliqué, plus lent et moins spécialisé. De même le sort des enfants en cas de divorce des parents. Les juges des enfants n'interviennent que dans des cas où il y a eu délit ou crime à juger ; un enfant qui vit dans des circonstances dangereuses qui l'exposent à la faute ne pourrait être soumis à un jugement — et dans l'occurrence au jugement des tribunaux ordinaires — que dans le cas de déchéance de la puissance paternelle et si les parents sont cause que l'enfant est ainsi en danger. Mais la jurisprudence est plutôt opposée à multiplier les déchéances.

Des organismes privés, comme l'« Oeuvre des enfants martyrs » de Bruxelles, s'occupent des cas qui ne sont pas du ressort des tribunaux : enfants moralement abandonnés, etc. Mais aucune autorité officielle ne peut évidemment alors obliger des parents indignes à confier leurs enfants à ces organismes.

Tels sont les traits principaux de notre législation belge sur l'enfance traduite en justice ou exposée au mal. Quel peut être en ce domaine le rôle bienfaisant du prêtre : 1) avant une intervention judiciaire ; 2) au moment de l'intervention judiciaire ; 2) après l'intervention judiciaire ?

I. AVANT L'INTERVENTION JUDICIAIRE.

Souvent les voisins ou d'autres personnes bien intentionnées s'adressent au prêtre pour que celui-ci se charge d'introduire une affaire auprès du juge des enfants, de faire les premières démarches au sujet d'un enfant moralement abandonné ou maltraité chez lui, d'un petit vagabond ou jeune criminel ou délinquant. Quelle doit être dans ces cas l'attitude du prêtre d'après les règles de la prudence et de la charité ?

Réserve nécessaire du prêtre à l'égard de l'intervention judiciaire.

Tout d'abord, à moins de cas exceptionnellement graves, le prêtre cherchera dans un placement sûr de l'enfant une solution pacifique des difficultés qui lui sont soumises et *évitera autant que possible de susciter lui-même une intervention judiciaire.* Ce n'est pas le rôle du prêtre de faire envoyer un enfant en correctionnelle ou de faire punir les adultes coupables.

Il est du reste à craindre que le peuple n'accuse facilement un prêtre d'avoir violé par là un secret professionnel, voire même sacramentel, ou d'avoir voulu écarter de sa paroisse un non-pratiquant. Du reste, malgré les précautions prises par la loi sur le jugement des

mineurs pour flétrir le moins possible la réputation de ceux-ci, l'enfant atteint par le jugement en gardera une tache souvent indélébile dans l'opinion de son milieu immédiat, mal qu'il est toujours préférable d'éviter.

A moins de raisons extrêmement graves, ce n'est pas non plus le rôle du prêtre de faire prononcer la déchéance de la puissance paternelle en vue d'obtenir plus facilement un placement favorable des enfants ; cette déchéance en effet constitue pour les parents une honte très grave ; aussi la jurisprudence belge essaie-t-elle de l'infliger aussi rarement que possible.

Souvent même le prêtre devra intervenir auprès des parents pour leur épargner un faux pas lorsqu'ils s'adressent au juge dans un mouvement de colère. Telle mère que nous connaissons regrette aujourd'hui amèrement d'avoir déposé plainte contre son fils mineur qui était parti pour aller se battre en Espagne. Sans doute le prêtre devra aider et soutenir des parents clairvoyants qui comprennent la nécessité d'éloigner du milieu où il vit un enfant qu'ils sont impuissants à dominer et à élever. Mais là encore il conseillera le moindre mal et essaiera autant que possible d'éviter une condamnation judiciaire ; il tâchera de procurer un placement sûr dans un établissement privé bien adapté ; il aidera les parents à obtenir le secours financier de l'Assistance publique, de l'Oeuvre nationale de la Protection de l'enfance ou de quelque autre organisme. Du reste, il n'est pas toujours si facile de placer un enfant par l'intermédiaire du juge ; surtout depuis la guerre les placements sont trop peu nombreux à cause de la compression nécessaire des dépenses ; les circulaires ministérielles ne cessent de recommander d'en limiter davantage le nombre.

Le prêtre évitera donc, autant que possible, d'amener au tribunal les situations qui lui sont soumises, sauf peut-être en certains cas exceptionnels de culpabilité chronique irrémédiable, de mauvais traitements incorrigibles ou de mauvaise volonté manifeste des parents.

Rôle positif du prêtre : le placement sûr de l'enfant.

L'action du prêtre peut être surtout efficace pour trouver un placement qui mette l'enfant à l'abri et le protège contre lui-même ou contre son milieu.

Il remarquera vite que beaucoup de ces enfants délinquants et prédélinquants sont ou des arriérés mentaux, ou des anormaux, ou des débiles physiques, ou des orphelins de père ou de mère, ou des enfants de parents indigents ou de familles irrégulières. Connaître ces causes est déjà entrevoir le remède.

En cas d'imbécilité, de folie, de manies dangereuses ou immorales,

de retard grave dans le développement intellectuel, il sera facile de s'assurer l'appui de l'inspection scolaire : l'inspecteur de l'école pourra constater que l'enfant est anormal et l'enverra chez un médecin-psychiâtre ; celui-ci, après examen concluant, pourra proposer dans son rapport l'envoi dans une maison d'éducation spéciale adapté. Le bourgmestre doit signer le rapport et l'enfant est placé, aux frais du Fonds Commun, dans l'établissement choisi, par exemple à Lokeren, Lummen, etc.

L'école que fréquentait jusque-là cet enfant ne pourra que gagner à abandonner l'éducation d'un élève qu'elle n'avait pas les moyens d'atteindre efficacement et qui risquait d'être nuisible à ses condisciples ; même si, par deux ou trois départs d'enfants mal adaptés, elle devait voir diminuer, avec le nombre de ses élèves, les subsides dont elle vit, elle n'hésitera pas à faire ce sacrifice pour le vrai bien de ses jeunes protégés. Il est permis à cette occasion d'exprimer le regret de ce que, sous la pression de parents ou protecteurs d'enfants, des directeurs ou directrices d'orphelinats acceptent parfois trop facilement certains pupilles qui ne sont pas à leur place dans cet établissement. C'est ce que faisait remarquer au dernier Congrès de la Fédération des écoles spéciales catholiques (section des orphelins et enfants de police) M. le Chanoine Van den Broeck, délégué de l'Archidiocèse de Malines : « Nous remarquons tous que, depuis quelques années, la condition des enfants confiés à nos orphelinats a sensiblement changé. A côté des orphelins d'un des deux parents, on nous confie beaucoup d'enfants qui ont encore père et mère, mais qui sont des enfants moralement abandonnés, des enfants de parents indignes, parfois criminels, de ménages irréguliers, etc. Ces enfants sont par hérédité, par leur première éducation, particulièrement exposés au crime ». Qu'on se souvienne qu'il y a des orphelinats spéciaux pour enfants arriérés ; par exemple, pour l'archidiocèse de Malines, à Duffel et à Borght-Lombeek.

Quant aux parents de débiles mentaux, même indépendamment de la contrainte de l'inspection scolaire, il sera souvent facile de les convaincre d'aller consulter, en consultation gratuite, le psychiâtre à l'hôpital de l'Assistance publique de la grande ville la plus proche. Munis du rapport de celui-ci, ils se rendent à la Maison communale et c'est le Fonds commun qui se charge des frais de placement. Par cette voie il nous a été possible d'envoyer dans un milieu favorable de rééducation des enfants souffrant de cleptomanie, d'exhibitionnisme, de masturbation à un degré pathologique, etc.

Si l'enfant est physiquement débile ou atteint de quelque tare physique, on persuadera de même les parents d'accepter l'envoi de l'enfant à quelque institut qui lui soit spécialement adapté et qu'on peut

leur recommander ; on s'arrangera assez facilement pour les frais avec la direction de l'Oeuvre nationale de la Protection de l'Enfance (Avenue de la Toison d'Or à Bruxelles) ou avec la Commission de l'Assistance Publique. Evidemment ces séjours ne pourront pas en général être très prolongés ; les subsides sont plus difficiles à obtenir au fur et à mesure que les enfants deviennent plus âgés. Mais souvent même des séjours relativement courts exercent une influence bienfaisante sur le moral de l'enfant pour de nombreuses années.

Quand il s'agit de *demi-orphelins* ou *d'enfants moralement abandonnés,* on obtient assez facilement de l'Assistance Publique de faire les frais du placement, si les enfants ont moins de 14 ans. Les prêtres doivent donc veiller à ces malheureux enfants quand ils sont encore très jeunes (2).

Le prêtre doit donc connaître lui-même ou se faire indiquer les nombreux et divers instituts où il pourrait faire envoyer l'enfant auquel il s'intéresse, selon les besoins spéciaux de celui-ci ; il saura ceux qui offrent les meilleures garanties religieuses, morales et pédagogiques. Il lui sera également utile de bien connaître la compétence d'organismes officiels comme l'Inspection des écoles, le Fonds Commun, la Commission de l'Assistance Publique.

Le *Fonds Commun,* créé par la loi de 1891, est un fonds alimenté par l'Etat, la province et les communes d'une province, et qui prend à sa charge le placement des aliénés, des anormaux-mentaux, des sourds-muets et des aveugles. Sur proposition du bourgmestre, qui est obligé de signer le rapport du médecin, ce fonds commun paie la pension des indigents qui souffrent d'une des défectuosités citées plus haut.

La *Commission de l'Assistance Publique,* créée par la loi de 1925, se charge entre autres du placement des orphelins et des enfants abandonnés. Les partis politiques y sont représentés en proportion du nombre de leurs conseillers communaux. Quand on adresse une de-

---

(2) Il n'entre pas dans notre sujet de traiter la question de la garde des enfants en cas de divorce ou durant l'instance en divorce. Rappelons seulement que le prêtre doit être très vigilant, quand il s'agit des milieux que nous avons en vue, pour apprécier exactement le vrai mobile qui pousse un des deux époux à réclamer la garde de l'enfant : parfois c'est uniquement ou principalement le souci de n'avoir pas à payer une pension au conjoint chargé de l'enfant. Quelle que soit en ce point la décision du juge, le prêtre ne se désintéressera pas du sort de ces malheureux enfants, puisque de leur placement, provisoire ou définitif, dépend souvent leur avenir moral. Un avis sacerdotal peut souvent être décisif, par exemple en amenant le père qui a obtenu le droit de garde à placer les enfants ou l'enfant dans un bon pensionnat, dans un orphelinat bienfaisant, chez les grands-parents, etc.

mande de placement, on aura soin de s'assurer l'appui d'un membre catholique de cette commission, si on veut, comme de juste, obtenir que l'enfant soit placé dans une maison catholique.

Bref, avant qu'il n'y ait eu intervention judiciaire, le prêtre fera tous ses efforts, utilisera toutes ses connaissances des institutions chrétiennes (ou, à défaut de celles-ci, des institutions officielles avec aumônier, acceptables pour un chrétien) pour assurer toutes les chances de rééducation au malheureux enfant dévoyé, pour le soustraire à son milieu néfaste. Ce sera souvent plus long, plus pénible, plus onéreux qu'un recours rapide à l'autorité judiciaire ; mais, dans les cas ordinaires, ce sera la méthode la plus bienfaisante et la plus sacerdotale.

II. DURANT L'INTERVENTION JUDICIAIRE.

Si, à cause de la gravité du cas ou à la suite d'autres interventions, l'enfant est cité devant le juge, le prêtre peut-il encore exercer son ministère bienfaisant ? Il faut répondre affirmativement.

Au cours de l'instruction, il sera souvent un conseiller précieux des parents au désespoir, tout en veillant soigneusement au véritable intérêt de l'enfant.

Les parents peuvent par exemple au cours de l'enquête proposer eux-mêmes de placer l'enfant dans une école professionnelle, évidemment un internat, ou soumettre au juge toute autre mesure de rééducation ; en tous ces points le prêtre peut leur donner d'excellents conseils ; souvent le juge acceptera ces propositions spontanées, pourvu que la rééducation, un meilleur milieu, une surveillance plus sérieuse soient garantis (3). Naturellement le juge veillera à l'exécution de la promesse ; il devra toutefois, s'il y a eu faute, rendre un jugement réel de condamnation, mais de condamnation conditionnelle, qui restera inscrite au dossier de l'enfant jusqu'à ses 21 ans et le maintiendra jusqu'à cette date sous la surveillance et à la disposition du gouvernement.

Ce que pourra aussi faire le prêtre sera, si l'enfant est libéré avec réprimande et mise sous surveillance des délégués, d'user de toute son influence pour faire changer les circonstances de vie qui furent en grande partie cause de tout le mal. Le plus souvent, hélas, il faudra se réjouir de ce que l'enfant soit éloigné par le juge de son milieu,

(3) Nous avons par exemple, par un conseil donné un jour au bon moment, obtenu qu'un adolescent, convaincu d'exhibitionnisme, puisse être envoyé par ses parents dans la clinique d'un psychiâtre ; ce qui leur évitait la honte de savoir leur fils en maison de correction et offrait plus de garanties de guérison de sa déplorable manie.

surtout lorsque les parents eux-mêmes ne demandaient qu'à « être débarrassés du gosse » ; telle belle-mère s'est débarrassée successivement de tous les enfants du premier mariage.

III. APRES LA CONDAMNATION.

Rôle du prêtre comme conseiller des parents.

Peu de temps après la condamnation, commencent d'ordinaire de nouvelles sollicitations auprès du prêtre : on lui demande instamment d'intervenir pour obtenir des autorités la libération de l'enfant soit de la maison de correction, soit de l'institut de rééducation auquel il a été confié.

Délivrer les prisonniers est certes une œuvre de miséricorde recommandée par le catéchisme, mais dans beaucoup de cas il est plus utile pour l'enfant de rester éloigné du milieu familial. Mais comment en convaincre les parents qui facilement accuseront le prêtre de manque de zèle, voire même de parti-pris politique, comme me le disait cette mère d'un jeune communiste, enfermé après une série de délits et de contraventions ?

Pour agir à coup sûr, il sera surtout utile de découvrir le motif vrai qui pousse les parents à vouloir le retour de leur enfant. Ce motif, ceux-ci ne l'avoueront pas facilement, parce que, souvent, l'avouer c'est reconnaître que, somme toute, il est plus avantageux à l'enfant de ne pas revenir.

Est-ce, par exemple, pour toucher de nouveau une plus large allocation familiale ? Est-ce à cause du salaire que le gamin pourrait gagner ou de « l'aide » que la gamine fournirait dans le café ? Est-ce même seulement pour éviter les voyages coûteux requis pour la visite de l'enfant ?

Dans de pareils cas, où l'argent joue le premier rôle et fait oublier le vrai bien de l'enfant, le rôle du prêtre est clair. Du reste, si l'enfant éloigné était un gagne-pain indispensable dans la famille, une démarche à la conférence de Saint-Vincent de Paul ou à la Commission d'Assistance Publique peut arranger bien des choses.

Souvent aussi, à côté d'un réel amour paternel ou maternel qui est digne de tout notre respect, on découvre comme mobile principal de la démarche : la honte. Il n'est pas agréable, en effet, pour des parents, même très pauvres, de savoir que dans le quartier on raconte que leur fils ou leur fille est à la maison de correction. On peut dans ce cas leur faire envisager qu'après quelques mois passés au centre d'observation à Moll ou à Saint-Servais, leur enfant, si les rapports sont favorables, et s'il a plus de 14 ans, pourra être placé

chez un fermier ou dans quelque autre poste de travail, à condition toutefois de ne pas revenir dans sa commune. Les parents pourront alors dire en toute vérité aux voisins « que leur enfant travaille ». Il est évident en effet qu'on ne peut pas, à cause de la honte des parents, compromettre l'avenir moral de l'enfant. Il faudra donc bien trouver les mots et les arguments qui convaincront les parents de l'utilité de ce séjour à Moll, Ruysselede, Saint-Hubert, etc., tout en ménageant leur amour-propre et en respectant les sentiments plus nobles qui les inspirent.

Inutile de dire qu'il ne faut jamais froisser les parents en employant des phrases de ce genre : « tel père, tel fils » ; proverbe qui, du reste, souvent n'est pas exact. Il ne faut jamais insister sur les tares ou défectuosités de la famille que les parents ne comprendront et n'admettront jamais. Mais il faut relever les causes susceptibles d'être reconnues et corrigées : l'alcool, les mauvais camarades, la rue, les cafés, et autres occasions prochaines...

On pourrait dire par exemple : « Voyons, Monsieur, supposons un instant qu'il ne s'agisse pas de votre enfant à vous, mais du fils d'un de vos voisins ; ce fils a déjà eu plusieurs réprimandes de la police pour petits vols, il manque souvent à l'école à l'insu de ses parents, il court tout le temps avec une bande de jeunes polissons, son père, en fait, n'a aucune autorité sur lui, voici qu'il est pris pour une faute plus grave : donneriez-vous tort au juge des enfants qui l'éloignerait de ces mauvais camarades, de cette rue et de toutes ces occasions ? Mais ici il s'agit de votre fils à vous : vous ne pouvez pas parler autrement que pour le fils de votre voisin. Faites attention à ne pas vous laisser aveugler par votre amour paternel et voyez le vrai bien de votre enfant ».

« Là-bas, Madame, votre fils apprendra un métier sérieux, votre fille deviendra une bonne mère de famille et une bonne ménagère, tandis qu'ici ils n'apprendront rien d'intéressant avec tous ces mauvais camarades. Ils sont dans un bon pensionnat : laissez les-y. Ils sont bien traités là-bas ; ce n'est pas une prison ; vous l'avez bien vu lors de votre visite ».

« Vous promettez d'être sévère s'il revient, mais vous savez comment vous avez souvent été trompé dans votre surveillance. Il est si difficile, dans une grande ville, d'exercer une surveillance sérieuse. Là-bas, il est bien gardé et la direction d'une main un peu plus forte ne sera pas mauvaise pour lui. Vous ne regretterez jamais qu'il ait passé par là : il peut encore devenir un citoyen utile ».

Une chose que parents et enfants ont peine à comprendre est la vraie signification des récompenses à Moll ou à Saint-Servais, notamment le bulletin élogieux et l'ascension au pavillon d'honneur. Le

gamin écrit à la maison qu'il obtient toujours la « distinction », qu'il est félicité de sa bonne conduite et les parents alors ne comprennent pas pourquoi on ne libère pas leur enfant. C'est qu'avec raison on veut aboutir là-bas non pas seulement à ce que l'enfant accepte avec bonne volonté la discipline de l'école, mais à ce qu'il se transforme intérieurement, personnellement. Le rapport ne sera pleinement satisfaisant que lorsque l'on constatera que l'enfant a acquis un désir sérieux d'un gagne-pain honnête, qu'il possède une certaine habitude de l'économie, de la constance dans le bien, le goût des distractions honnêtes, une force suffisante de résistance aux tentations d'un milieu mauvais, etc.

Le progrès en tous ces points ne peut être immédiatement consigné dans le bulletin que l'enfant envoie régulièrement à ses parents ; et l'enfant lui-même ne peut s'en rendre compte que confusément. Or, aux yeux du juge, il n'y a que cela qui compte.

En consolant ainsi les parents, en les aidant à mieux comprendre leurs devoirs envers l'enfant absent, le prêtre apprendra à connaître de plus près le caractère, les antécédents et le milieu de l'enfant ; son action sur l'enfant coupable et sur son milieu familial deviendra par là une collaboration de plus en plus efficace à l'action du juge et à celle des dirigeants de la maison de garde et de rééducation.

Rôle du prêtre comme bienfaiteur de l'enfant coupable.

Si délivrer les prisonniers est une œuvre de miséricorde souvent inopportune, s'intéresser au sort des enfermés est toujours utile et miséricordieux. Si le prêtre se fait un devoir de visiter les malades de sa paroisse ou de ses œuvres, pourquoi se dispenserait-il de s'intéresser au sort de ses prisonniers ? Parce que l'enfant est pauvre ? Parce qu'il n'allait pas régulièrement à la messe ? Parce que la maison de garde est si loin ? Les visites sont très bienfaisantes pour l'enfant enfermé et rendent la soutane sympathique dans la famille et le voisinage du petit. Au Bon Pasteur, à Moll, à Ruysselede, combien d'enfants n'ont jamais « parloir » ! ne reçoivent jamais de chez eux une lettre ou un paquet de friandises !

Les parents, parfois, n'écrivent pas parce qu'ils sont illettrés ou trop pauvres pour dépenser de l'argent en correspondance. Que le prêtre donne de temps en temps un timbre ; au besoin qu'il écrive la lettre sous leur dictée et y ajoute lui-même un cadeau : pot de confiture ou paquet de cigarettes.

Il arrive que les parents, ou un des deux, surtout s'ils sont déchus de la puissance paternelle, soient privés temporairement du droit de visiter leur enfant. Un prêtre charitable peut adoucir ce régime de sépara-

tion en obtenant pour eux, du Procureur du Roi, une permission exceptionnelle de visite, pourvu qu'il soit sûr que cette visite ne sera pas nuisible à l'enfant.

Quand le prêtre se rend dans une maison de détention pour y visiter un enfant qu'il connaît, qu'il demande à voir également les autres enfants de sa ville qui s'y trouvent : une conversation avec eux leur fera tant de plaisir ; et qu'il aille au retour porter leurs compliments dans les familles. Si vous n'êtes pas riche, non plus que les parents de votre gamin, payez plutôt le voyage des parents que de vous déplacer vous-même si vous pensez que l'influence des parents est encore plus bienfaisante que la vôtre.

Si l'enfant détenu était membre d'un de vos groupements : cercle jociste, patronage, troupe scoute, ou élève de votre école, pourquoi ne pas diriger parfois l'une de vos excursions vers l'établissement où il est enfermé ? De telles visites peuvent être consolantes pour le gamin et éducatives pour les camarades qui le visitent.

Une remarque, mesquine peut-être, mais pratique : quand vous écrivez ne négligez pas de joindre un timbre pour la réponse, parce qu'on ne reçoit pas, là-bas, beaucoup de timbres pour la correspondance.

Dans les maisons de détention, on accorde parfois des vacances, lorsque l'enfant s'est bien conduit durant l'année. Mais que de fois n'arrive-t-il pas que l'enfant ainsi jugé digne de récompense ne puisse en fait rentrer chez lui parce que les parents, ou par exemple une seconde mère, refusent de le recevoir. Il appartiendra alors au prêtre d'amener les parents à accueillir pour quelques jours leur enfant et de réfuter les arguments classiques qu'ils lui opposent : manque de pain ou prétendue maladie de la mère. Nous nous souvenons avoir un jour, devant le refus des parents, proposé au directeur de l'établissement de laisser le gamin rejoindre une troupe scoute pour un camp de huit jours ; malheureusement il paraît que les règlements s'y opposent.

Rôle du prêtre dans la préparation d'un avenir meilleur.

Souvent un prêtre peut beaucoup pour changer les circonstances défavorables qui étaient cause des fautes du petit et qui retardent sa libération. Si les parents tiennent à leur enfant, il sera possible de les convaincre qu'ils doivent renoncer à leur café louche qui fut le motif principal des chutes de leur fille ; évidemment, il faut empêcher qu'ils n'entreprennent un autre commerce aussi dangereux pour la moralité de leur fille. Il sera possible de régulariser un mariage si un foyer normal est la condition posée pour la libération des enfants.

Du reste, lorsque l'enfant est ainsi condamné, les parents commencent à réfléchir, et le prêtre peut les aider efficacement dans ces examens de conscience : là c'est un père qui, après une fugue de son fils, voit trop tard combien était dangereuse pour celui-ci la passion des romans d'aventures et du cinéma : ici, c'est une mère qui comprend, trop tard aussi, qu'elle n'aurait pas dû laisser entrer dans sa maison tous ces camarades communistes de son fils; ailleurs ce sont des parents qui finissent par découvrir que les compagnons de l'école neutre ne furent pas de bons conseillers pour leur enfant, et qu'au moins l'antidote d'une œuvre postscolaire catholique lui aurait été singulièrement utile.

Quand enfin l'enfant sera revenu au foyer, le prêtre, s'il s'est intéressé à lui pendant son séjour là-bas, pourra continuer aisément sa tâche apostolique. Il ne lui sera pas difficile alors de garder la confiance et la sympathie acquises et d'obtenir que le gamin entre dans une de ses organisations de jeunesse.

Un dernier conseil. Une des difficultés d'application de la loi de 1912 est la rareté de bons délégués de la Protection de l'Enfance qui, dans l'esprit de la loi, devraient avoir tant d'influence sur les directives des juges, grâce à leurs rapports mensuels. Les prêtres pourraient utilement diriger de jeunes avocats ou étudiants catholiques vers ce service délicat et important. Et parmi les carrières dignes d'une noble ambition, nos professeurs de collège ne pourraient-ils proposer celles qui touchent de près à la rééducation de l'enfance coupable ou déficiente : avocat spécialisé dans ces questions, juge d'enfants, médecin-psychiâtre pour enfants. Ces professions du reste se touchent de près : un bon juge des enfants doit être à demi médecin-psychiâtre, à demi homme de droit, et les juges doivent souvent en fait s'adresser au psychiâtre.

La recherche de la brebis perdue est un des traits essentiels de la vie de Notre-Seigneur. La tradition de l'Eglise est restée inlassablement fidèle à cet exemple durant les deux mille ans de son existence. L'initiative chrétienne entretient à travers le monde des milliers d'œuvres de rééducation de la jeunesse délinquante. Tout prêtre et tout chrétien peuvent beaucoup contribuer à rendre plus efficaces encore l'action bienfaisante des œuvres catholiques et l'effet salutaire des institutions de l'Etat en ce domaine.

H. D.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Ingravescentibus malis » sur le Rosaire (29 septembre 1937. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 373).

Nous résumerons ici l'encyclique, en nous servant souvent des termes mêmes du texte, soit en traduction, soit, pour les passages plus importants, dans le texte latin.

« On ne peut donner aucun remède aux maux toujours plus graves de notre époque sinon par le retour à Notre-Seigneur Jésus-Christ et à ses préceptes très saints »... « Quiconque étudie attentivement les annales de l'Eglise catholique verra facilement uni à tous les fastes du nom chrétien le patronage efficace de la Vierge Marie Mère de Dieu »... Manifestations historiques de ce patronage : lors des luttes contre les hérésies, devant le danger de l'Islam, dans maintes nécessités publiques ou privées.

« Mais de nos jours aussi, des dangers, non moindres que ceux du passé menacent la société religieuse et civile. »

« Siquidem, cum a nimium multis neglegatur, vel repudietur prorsus summa atque aeterna ratio iubentis ac vetantis Dei, consequens est ut christiani officii conscientia debilitetur, ut fides elanguescat in animis vel funditus restinguatur, ut denique ipsa humanae consortionis fundamenta labefactentur ac miserrime corruant.

Idcirco ex una parte videre est civium classes inter se alicubi decertare atrociter, eorum scilicet qui amplis fortunis utantur, atque eorum qui cotidiano labore victum sibi suisque comparare debeant. Atque in quibusdam regionibus, ut omnes norunt, res eo usque processit, ut privatum sit ius possidendi deletum, omniaque bona in commune redacta.

Ex altera vero, non desunt homines, qui rei publicae numen se maxime colere atque efferre profiteantur, qui civilem rerum ordinem auctoritatemque firmandam omni ope praedicent, atque adeo infanda *communistarum* placita penitus esse refellenda sibi sumant ; qui tamen — contempto evangelicae sapientiae lumine — ethnicorum errores eorumque ducendae vitae rationem renovare enitantur.

Huc accedit vaferrima illa ac funestissima eorum secta, qui, ut infitiatores sunt osoresque Dei, aeterni Numinis hostes se iactant ; quocumque irrepunt ; cuiusvis religionis fidem detrectant ex animisque evellunt ; humana denique divinaque iura proterunt : et cum caelestium bonorum spem ludibrio habeant, et ad commenticiam praesentis vitae beatitatem, vel per summam iniuriam assequendam, alliciant homines, eos per turbas, per cruentas rebelliones, per civilisque con-

flagrationem belli, ad rerum omnium dissolutionem temerario ausu compellunt. »

Après avoir ainsi marqué nettement ces trois mouvements condamnables du temps présent, le Souverain Pontife engage, malgré ces dangers menaçants, à la confiance et à l'espoir. Et en particulier recourons à Marie : « acceptissimam apud eum deprecatricem ac patronam adhibeamus Beatissimam Virginem ; quandoquidem, ut divi Bernardi verbis utamur : sic est voluntas eius (Dei), qui totum nos habere voluit per Mariam » *(Serm. in Nativ. B. M. V.* I).

« Mais parmi les diverses prières publiques que nous adressons utilement à la Vierge Mère de Dieu, le saint Rosaire occupe une place particulière et exceptionnelle. »

Cette haute valeur du Rosaire découle : des prières mêmes dont il se compose, la Prière du Seigneur, la Salutation angélique, de la contemplation des saints mystères qui s'y joint. Elle est utile à tous, même aux ignorants et aux âmes simples. Elle est « bien loin d'être une formule fastidieuse, répétée ainsi qu'une cantilène monotone », car « lorsque la piété et l'amour répètent coup sur coup les mêmes paroles, ils ne répètent pas pour cela la même chose, mais expriment toujours quelque chose de nouveau jaillissant du sentiment intime de la charité ». « De plus cette façon de prier a le parfum de la simplicité évangélique et requiert l'humilité de l'esprit... » ...Multitude innombrable de saints, d'hommes éminents par leur science et leur sagesse, de rois et de princes aussi bien que de pauvres gens qui l'ont récité... La Sainte Vierge elle-même à Lourdes l'a appris par son exemple à Bernadette.

Appel à une récitation particulièrement fervente du saint Rosaire en ce mois d'octobre 1937 pour obtenir que soient écartés les dangers et corrigées les erreurs du temps présent.

« Mais le saint Rosaire ne sert pas seulement puissamment à vaincre les ennemis de Dieu et de la religion ; il est également un stimulant et un éperon dans la mise en pratique des vertus évangéliques, qu'il insinue et cultive dans les âmes. » Ce rôle du Rosaire dans la formation religieuse des âmes est mis en relief dans la dernière partie de l'encyclique.

Le Souverain Pontife termine en demandant que les fidèles s'unissent à lui par le Rosaire pour rendre grâces à la Sainte Vierge de son meilleur état de santé, heureusement recouvré. « Cette grâce, comme Nous avons déjà eu l'occasion de l'écrire, Nous l'attribuons à la spéciale intercession de la vierge de Lisieux, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Mais Nous savons néanmoins que tout ce qui nous est concédé nous vient du Dieu tout-puissant par les mains de la Madone. »

Le pape rappelle et stigmatise un fait récent, commis contre l'honneur de Marie, pour lequel il veut faire réparation dans cette lettre :

« Et finalement, sachant qu'il a été répandu dans la grande presse, avec une téméraire insolence, une très grave injure contre la Bienheureuse Vierge, Nous ne pouvons laisser échapper cette occasion

sans offrir, uni à l'épiscopat et au peuple de la nation qui vénère Marie sous le nom de « Reine du royaume de Pologne », avec l'hommage de Notre piété, la réparation qui s'impose, à cette auguste Reine ; ni sans dénoncer au monde entier, comme une chose aussi indigne que douloureuse, un tel sacrilège commis impunément chez un peuple civilisé. »

La lettre est envoyée de Castel-Gondolfo et datée du 29 septembre 1937.

S. CONGREGATION DE LA PROPAGANDE

Fondation de congrégations religieuses indigènes. — (Instruction du 19 mars 1937. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 275).

In terris Missionum, huius S. Consilii Christiano Nomini Propagando ditioni subditarum, hisce temporibus haud raro evenit ut novae Congregationes religiosae ex utroque sexu instituantur, quae locorum Ordinariis, bonis sodalium exemplis et opera, magno auxilio sane evadant. Quae res non tantum amplissima laude probanda videtur, sed, iuxta Summi Pontificis PII PAPAE XI vota, studiose promovenda est, cum, Litteris Encyclicis *Rerum Ecclesiae*, die 28 februarii 1926 datis, Summus Pontifex hisce verbis Missionum Ordinarios adhortetur : « Necesse est... ut religiosas ex utroque sexu sodalitates indigenas instituatis », in quibus asseclae « consilia evangelica profiteantur ».

Ad hoc vero ut tutum iter Ordinarius, hoc opus tam salutare aggredi cupientibus, praebeatur, prae oculis habitis normis a S. C. Religiosorum negotiis praeposita a. 1922 datis, *Regulas*, quae sequuntur, hoc S. Consilium decrevit recolere, a locorum Ordinariis sibi subditis, in erigendis Congregationibus indigenis, diligenter servandas.

1. Antequam nova Congregatio condatur, videat Ordinarius an finibus sibi propositis Congregationes iam erectae satisfacere possint. Quo in casu, a nova Congregatione condenda abstineat atque illorum Institutorum sodales advocandos curet.

2. Quod si, rebus mature perpensis, novam indigenarum Congregationem, in bonum Missionis sibi commissae, erigendam putaverit, eam ad exemplum alicuius Instituti, in Ecclesia vita religiosa florentis, constituat.

3. Titulus, seu nomen, novae Congregationis desumi potest vel a Dei attributis vel a Sanctae Religionis mysteriis vel a festis Domini aut B. V. Mariae vel a Sanctis vel a fine peculiari ipsius Congregationis. Ne titulum vel habitum cuiusquam Religionis iam constitutae usurpent novae Congregationes cautum est in can. 492 § 3.

4. Cavendum est praeterea ne titulus, seu nomen, Congregationis nimis artificiose compositus sit neve quampiam devotionis speciem, a Sede Apostolica non probatam, exprimat aut innuat.

5. Si de religiosis virginibus agatur, curandum est ut saltem duae

sorores ex aliquo Instituto iam rite approbato in promptu sint, quae munera Moderatricis Generalis et Magistrae Novitiarum in nova erigenda Congregatione, ad tempus, assumere valeant, donec scilicet haec vita propria vivere possit.

6. Circa media quoque ad novam Congregationem sustentandam necessaria prudenter consulendum erit.

7. Hisce praemissis, Ordinarius, re adhuc integra, hoc S. Consilium adeat, iuxta can. 492, § 1, debitam petat ab eo licentiam illudque consulat de iis quae ad Congregationem instituendam necessaria sunt, atque opportune referat :

a) quanam causa ad eam instituendam Ordinarius ducatur ;

b) quinam sit titulus, seu nomen novae Congregationis ;

c) quae sit forma, color, materia habitus a novitiis et a professis gestandi ;

d) quaenam opera Congregatio sibi assumptura sit ;

e) quibus opibus eadem sustentetur.

8. Licentia vero obtenta, nihil obstabit quominus Ordinarius novam Congregationem ineat, quae erit iuris dioecesani et, usque dum Pontificiae approbationis aut laudis testimonio caruerit, vi can. 492, § 2, remanebit dioecesana, Ordinarii iurisdictioni, ad normam SS. Canonum, plane subiecta.

9. Erectio vero fiat ab Ordinario per decretum formale, in scriptis datum cuius exemplar et in tabulario novae Congregationis, et in archivo Ordinariatus servandum erit. — De peracta erectione Ordinarius hoc S. Consilium edoceat, ac Decreti exemplar ei transmittat, in quo praecipue curet ut tam titulus quam scopus Instituti explicite et exacte praefiniantur.

10. Novae Congregationis Constitutiones, lingua latina et vulgari exaratae, huic S. Consilio (sex saltem exemplaribus) quam primum subiici debent ut rite examinentur, emendentur et cum opportunis animadversionibus Ordinario remittantur, ab ipsomet approbandae.

11. Constitutionum Codex continere debet ea omnia quae religiosae Congregationis naturam, membra, vota et sodalium vivendi rationem necnon Congregationis regimen respiciunt. Constitutionum textus dividatur in partes ; partes in capita ; capita in articulos, numeris ab initio ad finem progredientibus signatos.

12. Excludenda sunt a textu Constitutionum :

a) praefationes, notitiae historicae, litterae hortatoriae et alia huiusmodi ;

b) recitationes textuum S. Scripturae et quorumvis librorum vel auctorum ;

c) normae rituales, caeremoniales necnon usus et consuetudines in Congregationem forte inducendae ;

d) horaria et calendaria adoptanda ;

e) quaestiones theologicae, aut iuridicae ;

f) instructiones asceticae, adhortationes spirituales et mysticae considerationes ;

g) ea quae iure communi statuuntur, utpote ad Constitutiones iam praesupposita.

13. Horaria, exercitia pietatis et alia huiusmodi in *Directoriis* ponantur.

14. Post elapsum a Congregatione inita congruum tempus, si eadem, Deo favente, incrementum notabile consecuta fuerit atque ad alias Missiones sese extenderit et sodalium numero et operibus ac vita religiosa singulariter floreat, Ordinarius hoc S. Consilium adire poterit, petens ut Congregatio iuris pontificii fiat, et exhibens :

a) supplicem libelllum ad Summum Pontificem ;

b) litteras testimoniales Ordinariorum in quorum territoriis Congregatio habeat domos ;

c) relationem de statu personali, disciplinari, materiali et oeconomico novae Congregationis ;

d) Constitutiones ab ipso Ordinario recognitas et approbatas.

Quod si id propositum huic S. Consilio probatum fuerit, res per *Decretum Laudis* ad effectum deducetur, quod *Decretum approbationis* rite sequetur una cum *Decreto* quo Constitutiones saltem — experimenti gratia — ad septennium approbantur.

Datum Romae, ex Aedibus S. C. de Propaganda Fide, in festo S. Ioseph Sponsi B. M. Virginis, a. D. 1937.

Dans son encyclique *Rerum Ecclesiae,* le S. Pontife Pie XI recommandait positivement aux Ordinaires de pays de missions de promouvoir au sein des chrétientés nouvelles la pratique des conseils évangéliques dans la vie religieuse :

« Il importe, déclarait-il, pour organiser dans vos nations l'Eglise du Christ, de réunir tous les éléments qui par la volonté divine la constituent : vous devez donc compter comme une des parties principales de votre charge le soin d'instituer des Congrégations religieuses de l'un et l'autre sexe. Les nouveaux disciples du Christ que Dieu a touchés d'un souffle d'en haut et en qui s'élèvent de plus hautes aspirations, pourquoi ne professeraient-ils pas les conseils évangéliques ? Que les missionnaires ou les religieuses travaillant dans votre champ veillent à ce que l'amour de leur Institut, sentiment respectable et juste, ne les entraîne trop et ne les écarte d'une plus large compréhension des choses.

« Si les indigènes désirent entrer dans des Congrégations anciennes, pourvu qu'ils paraissent aptes à en acquérir l'esprit et ne risquent pas de leur donner dans ces contrées des rejetons dégénérés ou dissemblables, il serait mal de les détourner de ce dessein et de le leur défendre ; toutefois considérez en toute droiture et religion s'il ne convient pas plutôt de fonder de nouvelles Congrégations qui s'accordent mieux au génie et au goût des indigènes ainsi qu'aux circonstances de lieu et autres... (1) »

(1) *N. R. Th.,* 1926, p. 381.

Ces directives ont été suivies : alors qu'en 1918 le nombre des Sœurs indigènes était de 9500, en 1923 de 11.158, réparties au moins dans 113 Congrégations indépendantes (2), on comptait, en 1934, 15.616 religieuses indigènes ; elles étaient quelque 18.000 en 1935, si bien qu'elles doivent actuellement dépasser les 20.000. Le nombre des Frères indigènes est moins imposant, bien que très consolant déjà : 2156 en 1934 (3).

La répartition de ces effectifs n'est pas uniforme, on s'en doute. C'est l'Extrême Orient qui est le plus favorisé ; les Frères et les Sœurs indigènes y sont plus nombreux que les étrangers. Le Japon a 556 Sœurs et 149 Frères ; la Chine donne respectivement les chiffres 3.142 et 408, l'Indo-Chine, Malacca et Siam, 4395 et 538, et l'Inde, Birmanie et Ceylan, 4.488 et 469. Signalons encore Madagascar avec 147 Sœurs et 71 Frères (4). Quant au Congo Belge, mission plus récente, il est en retard mais se développe avec une rapidité peut-être sans exemple. En 1926 s'y trouvaient 24 religieuses indigènes et l'on y eût cherché en vain un Frère noir. Or on y compte, en 1936, 114 Sœurs avec 95 novices et 94 Frères avec 60 novices (5).

La raison d'être d'une Instruction sur l'établissement de nouvelles Congrégations indigènes se justifie dès lors pleinement. Le document d'ailleurs ne s'écarte guère du droit commun fixé aux canons 492 et 495, ni des *Normae* de 1921 (6). Aussi n'aurons-nous à commenter que l'une ou l'autre de ses dispositions.

Promouvoir la vie religieuse n'est pas nécessairement provoquer la fondation d'Instituts nouveaux. Au contraire, il faudra d'abord se rendre compte que les congrégations déjà existantes ne répondent pas exactement aux nécessités de la mission et alors seulement on pourra songer à de nouvelles fondations. Encore faudra-t-il les concevoir sur le modèle de quelque grand Institut florissant. Il y a en effet, actuellement, de si nombreuses formes de la vie religieuse parfaitement organisées que l'on peut y trouver des modèles pour les Instituts à établir (*Instr.* n. 1 et 2).

Bien mieux, s'il s'agit d'établir une congrégation féminine, on de-

---

(2) B. Arens, S. J. *Manuel des Missions catholiques*, 1925, p. 194. Sur l'histoire des origines et du développement des Congrégations indigènes, v. Goyau, *La femme dans les missions*, Paris (1933), p. 214 et 271.

(3) *Guida delle Missioni cattoliche*, Roma (1934), p. 85-90.

(4) *Guida delle Missioni cattoliche*, p. 86, 87 et App. I, 14*, 33*.

(5) *Revue missionnaire des Jésuites belges*, juillet 1937, supplément.

(6) *Normae secundum quas S. C. de Religiosis in novis religiosis Congregationibus approbandis procedere solet. A. A. S.*, XIII, 1921, p. 312 ; *N. R. Th.*, 1921, p. 424 et 493.

mandera à un Institut déjà existant de détacher temporairement deux Sœurs au moins, qui rempliront les fonctions de Supérieure Générale et de Maîtresse des Novices auprès des religieuses indigènes (*Instr.* n. 5). Le statut exact de ces Sœurs « prêtées » n'est pas fixé d'avantage par l'Instruction. Nous croyons qu'on ne peut parler d'exclaustration proprement dite, mais plutôt de séjour prolongé en dehors d'une maison de leur propre Institut (c. 606, § 2). Les permissions requises en l'occurrence seront sans doute demandées et accordées à l'occasion de la démarche que l'Ordinaire des missions devra faire auprès du S. Siège, avant de passer à l'érection de la nouvelle Congrégation de droit diocésain.

La Congrégation de la Propagande demande d'être prévenue officiellement de cette érection, de recevoir un exemplaire du décret qui l'effectue (*Instr.* n. 9). Elle demande aussi, et c'est là une nouveauté, que le texte des Constitutions en langue latine et en langue vulgaire soit soumis à son examen et revision, bien que l'approbation elle-même en soit réservée à l'Ordinaire (*Instr.* n. 10). Il n'y a rien de semblable en ce qui concerne les Constitutions des Congrégations de droit diocésain en dehors des territoires de missions.

Ce qui est plus original encore, c'est qu'on demande aux Ordinaires d'exclure du texte des Constitutions tout article reproduisant le droit commun (*Instr.* n. 12, g). De cela, il n'était pas question dans les *Normae* (a. 22) et, à notre connaissance, la Congrégation des Religieux, jusqu'à ces derniers temps, n'a pas fait supprimer, des Constitutions qu'elle revise et approuve, les emprunts faits au Code. Sans doute, en rigueur de terme, droit commun et Constitutions sont nettement à distinguer. Mais n'est-ce pas cependant par le moyen du livret des Constitutions que la plupart des religieux sont à même de connaître bon nombre de prescriptions du Code, qui présentent pour eux un grand intérêt (confessions, dot, régime des biens, sortie, renvoi) ? Lorsque, d'ici quelque temps, nous aurons connaissance de Constitutions revisées par la Congrégation de la Propagande, nous pourrons mieux nous rendre compte sans doute de ce qu'elle entend par cette « exclusion des textes du droit commun ».

Avec le Code et les *Normae* de 1921, la présente Instruction constitue donc un document très important pour le droit missionnaire des Religieux.

E. BERGH, S. I.

A PROPOS DE LIVRES RÉCENTS

« FUTURS APOTRES. TRADITION ET PROGRÈS »

Le P. Louis PEETERS, S. I.

Futurs apôtres (1). Le P. L. Peeters, l'auteur de ce livre, vient de mourir. Au moment où l'œuvre paraissait, il y a cinq mois, lui-même ressentait les premières atteintes caractérisées du mal qui devait l'emporter, et maintenant qu'elle commence à se répandre, il est parti dans l'éternité. Le livre est comme un testament.

Le P. Peeters, né à Tournai en 1868, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1886. Durant sa vie religieuse, pendant plus de trente ans, son occupation principale fut toujours le soin de ses jeunes confrères, comme maître des novices d'abord (1902-1910), puis comme père spirituel des étudiants en philosophie et en théologie ; ce sont des générations et des générations d'apôtres, futurs apôtres alors, qu'il a formées.

Le livre, son testament, s'ouvre par une dédicace ; elle fait connaître l'auteur : « A mon père bien-aimé, saint Ignace de Loyola, en témoignage d'humble et joyeuse reconnaissance, 23 septembre 1936, cinquantième anniversaire de mon entrée dans la Compagnie de Jésus ».

C'est en effet un trait bien marqué de la physionomie du Père : il avait pour la Compagnie de Jésus, son lien propre avec l'Église de Dieu, un intense amour. Il aimait ses personnes et ses choses, son histoire et son apostolat, ses règles, sa spiritualité, ses Exercices spirituels qui lui donnent sa physionomie propre. Ces Exercices, qu'il a si souvent donnés, il éprouvait pour eux un sentiment fait de culte et d'affection, une sorte de piété filiale, qui le faisait souffrir, vraiment souffrir, quand ils étaient objets d'incompréhensions ou victimes d'interprétations trop étroites.

Le premier volume qu'il ait publié, car ce qui a précédé n'était pas encore véritable volume (2), leur est consacré, et le second, le dernier, ne fait et ne veut faire qu'exposer leur esprit. Ce premier volume, qui a eu deux éditions, a pour titre : *Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace* (*Museum Lessianum, section ascétique et mystique*, 13), 1924 et 1931, et le titre caractérise parfaitement le contenu. Il se rattache à des discussions dont on se souvient, dans lesquelles certains trouvaient trop « ascéticiste », trop « antropocentrique », trop individualiste, la spiritualité de la Compagnie et des Exercices. L'accusation, tout de suite, avait touché au cœur le P. Peeters, et, dès 1914, il avait fait paraître, à ce sujet, une brochure d'une trentaine de pages : *Spiritualité ignatienne et piété liturgique*, Tournai, 1914. Il revient

---

(1) L. P e e t e r s , S. I., *Futurs apôtres. Tradition et progrès*. Coll. Museum Lessianum. Section ascétique et mystique, 43. Bruxelles, Édition Universelle, 1937, 19×12 cm., 296 p. Prix : 20 frs.

(2) Avaient paru auparavant, outre trois travaux de philosophie sur l'âme et sur Dieu, insérés dans le Cours d'apologétique du P. Deviviet, la brève étude sur la spiritualité ignatienne, dont il s'agira ci-après. Au même ensemble d'idées se rattache un article paru dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 12, 1922, *le Surnaturel dans la vie de saint Jean Berchmans*, ainsi qu'un article paru dans la *Nouvelle Revue Théologique*, t. 55, 1928 : *Une hérésie orthodoxe, l'ascéticisme* (à propos d'un article de Bremond).

sur le même sujet, plus longuement, dans l'ouvrage dont nous parlons. La thèse, on la voit tout de suite : c'est que les Exercices sont bien autre chose qu'un rigide mécanisme, qu'un manuel de stoïcisme, qu'une méthode pour parvenir au gouvernement de soi-même ; qu'ils sont une école de prière pour tous les chrétiens — la grande école de prière pour les jésuites —, l'école de l'amour et du zèle, du renoncement et de l'action, qu'ils mènent droit à l'union à Dieu et que, s'ils ne décrivent pas les états mystiques, ils y conduisent ceux qui y sont appelés, mais par des chemins éprouvés et à l'abri des illusions. Et cette thèse est aussi que ceux qui suivent les Exercices comme ceux qui les donnent doivent viser haut. S'ils ne songent qu'à un certain minimum de vie chrétienne, ils méconnaissent les énergies du petit livre. Celui-ci va à « ordonner » la vie dans le sens plein du mot, c'est-à-dire à l'orienter toute vers celui qui seul est la fin : Dieu, en celui qui seul est la voie : Jésus-Christ. Traité d'ascétisme, oui, mais « d'ascétisme mystique », comme dit le P. Peeters ; méthode de prière fort simple, oui, mais qui « mène directement et sûrement vers les cimes de l'oraison et de la perfection ».

Méthode, assurément, mais qui ne contraint ni n'étouffe, qui rend seulement la conscience plus nette, la volonté plus une et qui a pour résultat de faire que tout l'être soit bien pris et bien tenu par les vérités de la foi et les consignes de la charité.

Car, pensait l'auteur, il faut une méthode ; il en faut une surtout à ceux-là qui, prêtres, religieux et laïques, demeurent dans le monde et dans son tourbillon. Il ne leur suffit pas de se laisser faire par la grâce en s'abandonnant aux bonnes inspirations du moment : ils en viendraient trop aisément à ne plus même les percevoir ; il leur faut chercher à s'unir au plan que Dieu fait sur leur âme, et pour cela, tâcher de le discerner, aux touches de la grâce et aux indications de la tradition, et le suivre activement et docilement.

Méthode, assurément, qui doit être souple, qui doit s'adapter aux nuances et aux variations de tempérament, qui doit laisser l'aisance et la spontanéité du mouvement ; qui doit aussi être toute de soumission vis-à-vis de Dieu et des invites de la grâce. Mais méthode pourtant.

Aimable dilatation de l'âme, liberté de l'amour divin, attention à ne s'embarrasser d'aucune complication inutile, oui, sans doute. Mais tout cela, il faut bien le comprendre, et il n'est que trop facile, aujourd'hui, de le comprendre mal. Il y a partout dans l'air un naturalisme païen, un subtil orgueil de l'esprit et de la chair, qui voit tout de suite dans l'*Abneget semetipsum et tollat crucem suam* de l'Évangile une exagération fanatique et une dangereuse entreprise sur le plein développement des ressources humaines. Comme si ce n'était pas la mortification qui libérait peu à peu de l'esclavage des passions, comme si l'abnégation, l'humilité, la garde du cœur, le détachement de soi n'étaient pas la condition et comme l'envers de l'adhérence à Dieu dans le Christ (3).

Assurément, la vie de la tradition autrefois a été avance et progrès, et elle doit le rester aujourd'hui. Il ne suffit pas de redire les antiques formules, il faut mieux montrer les splendeurs qu'elles recèlent : les magnifiques résultats de divinisation et d'union à Dieu que produit l'exigeante doctrine de la

(3) Au souci de prémunir les âmes, les âmes des jeunes surtout, contre des principes inexacts ou dangereux se rattachent deux notes : *Amitié chrétienne*, et *Apologie de l'amitié sensible*, parues dans la *Nouvelle Revue Théologique*, t. 54, 1927, pp. 136 et 380.

croix, le surnaturel concours de la grâce qui suscite et soutient son application (4).

C'est ce que le P. Peeters explique dans son dernier ouvrage, où il s'efforce de formuler la doctrine spirituelle des Exercices : *Futurs apôtres. Tradition et progrès.* Comme la lame doit bien tenir dans le manche, l'apôtre du Christ, montre-t-il, doit s'attacher solidement, rigoureusement, à tout le passé de l'Église, à toute la tradition ascétique chrétienne, pour pouvoir mieux agir sur l'avenir. Qu'il aime donc ce qui le prend, ce qui l'arrache à lui-même pour le river à l'immense œuvre séculaire, qu'il soit soucieux de détachement, d'obéissance, qu'il soit confiant, confiant comme un enfant, dans l'Eglise qui le forme par les intermédiaires qu'elle met et les règles qu'elle approuve, qu'il se donne de tout son cœur. Car c'est lui-même, avec sa psychologie de jeune, sa volonté d'une vie plus consciente, plus personnelle, que le Christ veut prendre, ou plutôt à qui le Christ vient se livrer. La doctrine spirituelle chrétienne, *nova et vetera*, a en elle, pour chaque siècle, la réponse nouvelle, la réponse qui le révèle à lui-même, et qui, en même temps, révèle aux chrétiens les richesses qu'elle recélait en elle-même.

Suivre le Christ, l'Apôtre par excellence, tout est là dans la formation des futurs apôtres. Il est voie, vérité, vie ; aussi toute la formation aura-t-elle pour but d'unir à lui, à un triple point de vue. Et c'est le plan de l'ouvrage. Il est la voie qui mène aux purifications, aux sacrifices, aux séparations nécessaires. Il est la vérité qui enseigne les vraies vertus, celles qui élèvent la nature sans la flatter. Il est la vie enfin qui grandit dans les hommes et fait d'eux ses apôtres, ses prêtres, ses témoins. Ainsi l'ouvrage étudie-t-il les trois voies : purgative, illuminative, unitive ; ainsi contient-il des leçons pour les trois époques de la formation des apôtres : les premières années : noviciat et juvénat ; les premières études et l'éveil de la personnalité ; la dernière préparation au sacerdoce et à l'action.

Maintenant que l'auteur n'est plus de ce monde, il est, dans le livre, des pages qui s'éclairent d'une clarté nouvelle. J'ouvre aux dernières lignes :

« Si la Providence nous réduit à l'inaction et semble se complaire à paralyser ce que nous estimons nos talents et nos énergies, nous ne laisserons pas d'être témoins du Christ. Le martyre de la vie cachée, l'holocauste de la totale abnégation et l'élévation d'une prière toute secrète font circuler dans le grand courant de la communion des saints des forces vitales qui, tôt ou tard, au loin peut-être, jailliront en fruits de vertu, en témoignage au Christ et à son Église.

« O Dieu caché, confondez mon orgueil, faites-moi sentir au plus intime du cœur qu'avant de devenir votre témoin à la face du monde, je dois vous rendre témoignage dans le secret de ma mort mystique. *Mortui estis et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo* (*Col.*, 3, 3). »

Mortui estis : vie cachée, action arrêtée, obstacle qui vient rendre impossible une carrière à laquelle tout semblait préparer... on lit en ces lignes, entre ces lignes plutôt, qui sont les dernières de l'auteur dans sa dernière œuvre, comme une involontaire confidence. Lui qui parle de renoncement, a connu le renoncement d'expérience. Très tôt, dès ses premières années de vie religieuse, une menace plana sur lui, la menace de la cécité. Elle faillit

---

(4) *La Vie spirituelle est-elle en progrès* ?, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, t. 57, 1930, p. 441. — *Christus hodie* (note sur la Vie du P. de Grandmaison, par le P. Lebreton), *Ibid.*, t. 60, 1933, p. 360. Il faudrait citer en plus de nombreuses recensions d'ouvrages, parues dans la même revue.

lui fermer l'accès du sacerdoce. En cela, heureusement, elle ne fit que faillir. Mais, quant au reste, elle s'accomplit. A cet intellectuel, à cet attentif toujours en désir de s'instruire, à ce directeur d'âmes, Dieu enleva le grand moyen de communication, celui qui aide le plus à pénétrer dans les âmes : la vue. Les vingt-cinq dernières années, il était, peut-on dire, complètement aveugle. Ce fut, pour lui, l'arrêt, l'obstacle qui vient rendre impossibles des emplois auxquels tout le prépare d'ailleurs ; et les supérieurs durent le retirer de postes de première importance qu'ils lui avaient confiés, mais où il est trop indispensable de voir bien clair. Il en souffrit certes, et longtemps, lui qui n'avait jamais mis son effort à tuer le sentiment ; mais il n'en perdit ni la sérénité ni le courage.

Il a la délicatesse de déclarer, dans une préface, que « les impuissances de l'infirmité ont été largement suppléées par les secours empressés de la charité fraternelle ». De fait, il avait une touchante reconnaissance pour les petits services que l'on pouvait lui rendre. Mais surtout lui-même voulait énergiquement et à travers tout servir Dieu et les âmes, de toutes les ressources qui lui restaient, jusqu'au bout.

Ses livres, ses articles ont dû être composés, comme il s'exprime, « pour ainsi dire à tâtons », mais ils ont été composés, — et étudiés, corrigés, revus. Ils ont été surtout médités et médités encore, dans ses longs loisirs, dans le grand recueillement devant Dieu où le mettait la cécité.

Merveilleusement servi par une étonnante mémoire des hommes, des lieux et des choses, il continua à diriger les âmes, les comprenant et les reconnaissant aux moindres indices. Il prêchait quand même, s'animant parfois tant qu'on eût cru qu'il voyait ; et il n'hésitait pas à aller un peu partout donner les Exercices de saint Ignace, ses chers Exercices. Il allait au bras de quelque guide charitable, mais bientôt avait reconnu la maison, et on le voyait se tirer d'affaire seul, sa canne à la main, ou seulement la main étendue en avant. Sa grande consolation était de célébrer la messe ; et il disait chaque matin la messe du jour, même les longues messes des Quatre Temps ou de la semaine sainte, qu'il avait apprises par cœur, la veille au soir, rien qu'en les écoutant lire.

On le revoit, les yeux mi-clos, la tête légèrement poussée en avant, tout attention, je ne sais quel désir s'exprimant sur tout le visage, de bien comprendre et de rendre service.

La *Nouvelle Revue Théologique* qui l'a eu pour collaborateur — ainsi que le montrent les notes de cet article — tenait à évoquer son image, à l'occasion du dernier livre qu'il a publié.

E. Mersch, S. I.

LA BIBLIOGRAPHIE DU SIÈCLE DE LA RÉFORME (1).

La vaste bibliographie de l'histoire d'Allemagne à l'époque du grand conflit religieux du XVI^e^ siècle (1517-1585), due à M. Ch. Schottenloher, est une œuvre monumentale dont il n'est plus besoin de faire l'éloge ; l'accueil fait à ses trois premiers volumes par les revues savantes atteste son importance et sa valeur. Toutes ont loué, avec raison, les avantages de l'entreprise, la compétence de sa direction, et les mérites de son exécution typogra-

(1) K. Schottenloher. *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung.* 1517-1585. Tomes I, II, III. Leipzig, Hiersemann, 1933-36, 28×20 cm., X-632 ; X-760 ; VIII-570 p. Prix : 184 Mk.

phique qui fait honneur à la maison éditrice. C'est le moment de renseigner le lecteur de la Revue sur la nature de l'œuvre et les services qu'elle est appelée à rendre. Ressentie depuis longtemps déjà, la nécessité d'une bibliographie complète de l'époque de la réforme s'imposait davantage encore lors de la fondation, en 1915, par le regretté professeur de Munster et de Bonn, Joseph Greving, du *Corpus Catholicorum* (voir la *Theologische Revue*, 1915, c. 385-395, et 1917, c. 145-152), qui se donnait pour programme, parallèlement au *Corpus Reformatorum*, de la *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* et d'autres recueils protestants analogues déjà existants, d'éditer en série toutes les œuvres des auteurs catholiques, théologiens, controversistes, épistoliers, prêtres ou laïcs, qui avaient pris part à la grande lutte religieuse jusqu'à la fin du concile de Trente (1563). Une section bibliographique, présidée par Ch. Schottenloher, de la « Staatsbibliothek » de Munich, était destinée à aider de sa forte documentation les recherches des éditeurs. Presque en même temps, en 1917, l'initiative de quelques membres de la Chambre des Députés de Prusse aboutissait à la fondation d'une Commission, finalement subsidiée par l'État, « pour promouvoir les recherches sur l'histoire de la Réforme et de la Contre-Réforme ». Issu d'une pensée d'union sacrée, telle que la grande guerre en a suscitée en Allemagne comme ailleurs, cet organisme, dont nous n'avons pas à apprécier ici les optimistes espérances de complète pacification religieuse, soutint de ses subsides les débuts du *Corpus Catholicorum*, et donna naissance finalement au grand ouvrage bibliographique que nous analysons ici. Le même nom est resté attaché à la direction, vraie garantie de compétence. Les limites chronologiques sont un peu plus étendues ; le cadre des matières est devenu beaucoup plus vaste. On commence avec la même date de 1517, marquée par l'affichage des 95 thèses de Luther aux portes de l'église de Wittemberg ; mais on ne s'arrête qu'avec 1585, date de la mort de Grégoire XIII, donnée comme terme du grand mouvement de contre-réforme. Appliquée heureusement avec une certaine élasticité, qui tend à corriger sa rigidité schématique, cette répartition chronologique entre 1517 et 1585 aboutit cependant à quelques résultats curieux : ainsi le jésuite Gretser (1572-1624) ne figure qu'avec la bibliographie relative à ses premières œuvres, ses pièces dramatiques, et Melchior Goldast (1578-1635), dont les passes d'armes contre Gretser entre autres appartiennent à la période militante de la réforme et de la contre-réforme, demeure irrémédiablement exclu. Quatre grandes sections se partagent tout l'ouvrage : les personnes (t. I en entier et t. II, p. 1-435), les localités (t. II, p. 437-fin), l'empire et les divers territoires qui le composent, avec l'empereur, les princes et seigneurs, civils ou ecclésiastiques (t. III en entier), enfin les matières (t. IV et V en entier, n. 34166 et suivants). Le plan déborde donc largement du cadre essentiellement théologico-historique. On le voit, c'est au point de vue de l'histoire d'Allemagne que se sont placés les organisateurs de l'entreprise : constatation qui se fera jour un peu partout dans tout l'ouvrage, mais surtout dans les sections des localités et des territoires. Elle répond du reste à la pensée initiale du projet, dont s'inspirent de ci de là les déclarations des préfaces. Incontestablement, l'ouvrage y a gagné en étendue et en richesse d'information. Sa première section, sa troisième et sa quatrième seront particulièrement précieuses pour l'étude des questions religieuses. La dernière section commence avec le 14e fascicule : ce qui lui assure le tiers environ ou les deux cinquièmes de l'ouvrage.

Comme toute bibliographie, ces longues listes d'ouvrages, d'articles de revues, de brochures, qui dépasseront vraisemblablement les 50.000 numéros primitivement prévus, doivent être interrogées intelligemment : elles ont

leur langage à elles auquel il faut s'initier. Ceux de nos lecteurs qui ont manié des ouvrages comme les *Sources de l'histoire de France* de Molinier, ou les *Sources de l'histoire de la principauté de Liége* de l'abbé Balau, ou les trois volumes de la *Quellenkunde* de G. Wolf (1915-1922) sur les sources de l'histoire de la réforme, verront tout de suite que cet ouvrage-ci rentre dans une tout autre catégorie : il est du genre du « Dahlmann Waitz » pour l'histoire d'Allemagne, ou du « Pirenne » pour l'histoire de Belgique. Ce n'est donc pas un guide critique à travers les sources, puis à travers les travaux historiques, relatifs à une période, à un règne, à une matière donnée. C'est un relevé des publications concernant tel ou tel personnage, événement ou sujet quelconque. Les écrits qui pourraient être considérés comme sources sont entremêlés aux autres. Là où l'abondance des publications le demande, la seule division adoptée est le groupement en « généralités », puis en « objets particuliers » ; l'article sur Luther par exemple remplit 72 pages de ses multiples divisions. A première vue, la répartition semble un peu compliquée : ainsi les écrits de Dietenberger, Eck, ou Emser contre Luther, seront à chercher au mot Luther ; mais ceux qui concernent ces trois controversistes seront placés sous leur nom ; de même, l'empereur Charles-Quint, Philippe de Hesse et Herman de Wied, archevêque de Cologne, par exemple, seront à chercher au tome III (Empire et territoires, où viennent les diocèses), et non au tome I parmi les personnes, ni au tome II parmi les localités (Cologne) ; ou encore l'imprimerie, les universités, le régime scolaire, ne sont pas placés dans la section des localités ni dans celle des territoires, mais dans les matières. Pour trouver les œuvres de Calvin, de Luther, de Mélanchton, de Zwingli, il faudra chercher parmi les matières particulières, au mot *Opera* ou au mot *Werke*. Toutefois on s'habituera assez vite au maniement de ces volumes. Aucune bibliographie, comme aucun catalogue, ne dispense d'avoir de l'esprit. Ce qui y manquera toujours pour chaque auteur en particulier, quand son nom ne figure pas dans le titre, ce seront les ouvrages généraux consacrant un chapitre ou une section à tel ou tel écrivain ; on a fait remarquer que les *Monumenta Reformationis Lutheranae* de P. Balan, Ratisbonne, 1884, n'ont pas été cités au nom d'Aléandre, bien qu'une partie notable de la correspondance du cardinal soit contenue dans ces *Monumenta*. De même, nous pouvons ajouter que pour Thomas Murner, l'ouvrage de Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e^ siècle, etc.*, Paris, 1879, n'est pas renseigné non plus au mot Alsace dans le tome III, quoiqu'il donne un bon nombre de pages à cet écrivain. Il faut féliciter la rédaction d'avoir multiplié libéralement les renvois et d'avoir évité l'emploi des sigles en recourant à des abréviations faciles à lire, pour les revues notamment. Enfin, un index général des auteurs est annoncé pour la fin de l'ouvrage. Il va de soi que pareille mise en œuvre de listes bibliographiques ne peut éviter toute lacune. Les revues en ont déjà signalé de diverse nature : ainsi, le nom d'Ignace de Loyola ne figure pas au groupement des personnes. Pour les ouvrages importants, on ajoute les principales recensions dont ils ont été l'objet dans les revues ; il est clair qu'on ne pouvait les indiquer toutes. Pour l'œuvre retentissante de Denifle, et celle de Grisar, on s'attendrait cependant à quelques indications de plus. Le *Von den fier Ketzeren* de Thomas Murner, de 1509, n'est mentionné que dans sa réédition de 1929, aux nn. 16.059 et 16.129. Il n'y a pas lieu de développer davantage cette liste de menues lacunes. Dans ses grandes lignes comme dans ses diverses parties, l'œuvre est magistralement menée, et fait souhaiter le prompt achèvement des derniers fascicules sur les matières, qui promettent d'être spécialement utiles aux études de nos lecteurs.

J. de Ghellinck, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

E. GILSON. — *Christianisme et philosophie.* Paris, Vrin, 1936, 19 × 12 cm., 170 p. Prix : 15 frs.

Ce petit livre n'a pas deux cents pages, mais il est très riche en contenu. Il est né d'une communication faite à un groupe d'étudiants de la Faculté de théologie protestante de Paris, laquelle amorça des recherches et des explications ultérieures. Je crois qu'il peut faire progresser réellement le problème de la philosophie chrétienne et l'étude comparée de la théologie catholique et protestante.

A raison de la corruption de la nature, Luther nie la possibilité d'édifier une théologie naturelle ; Calvin, lui, absorbe la théologie naturelle dans la théologie révélée. Le théologien catholique n'ignore pas la blessure de la nature et même de l'intelligence. Il sait que cette intelligence blessée est dans une certaine impuissance morale de connaître l'ensemble des vérités morales et religieuses naturelles. Mais il sait également que cette insuffisance est guérie par le secours objectif et subjectif que la foi nous confère. La théologie naturelle construite sous le régime de la foi est vraiment philosophique : elle n'admet d'autres preuves que des preuves rationnelles ; mais elle laisse la foi inspirer sa recherche, et considère « la révélation chrétienne comme un auxiliaire (moralement) indispensable de la raison » (p. 138). C'est ce qui fait d'elle, au sens propre du mot, une philosophie chrétienne.

Ce que Monsieur Gilson nous dit ici de la philosophie chrétienne, il l'avait dit déjà. Mais il montre excellement la portée grave de ce débat. Si l'on prenait à la lettre certaines déclarations hostiles à la notion de philosophie chrétienne, et si l'on acceptait en fait l'attitude qu'elles semblent préconiser, ce ne serait pas sans dommage pour l'esprit chrétien lui-même. Notons en passant que M. Gilson a certainement raison d'admettre que d'après saint Thomas, aussi lontemps qu'on ne « sait » pas l'existence de Dieu, on peut absolument la croire. Cette opinion que le Docteur angélique exprime souvent est vraiment classique dans l'école thomiste. Evidemment elle pose le problème difficile de la structure de l'acte de foi...

Dans un livre aussi court, et qui doit son origine à des circonstances particulières, on ne doit pas chercher une doctrine exhaustive. M. Gilson a poussé sa pointe dans un sens déterminé, sans nier pour autant des vérités complémentaires. On aurait tort de les lui opposer. L'exposé, qui est toujours lumineux, est éminemment propre à faire réfléchir. Je souhaite qu'un grand nombre de philosophes et de théologiens puissent s'inspirer du dernier chapitre : *L'intelligence au service du Christ-Roi.*

Ed. Dhanis, S. I.

Religione e Filosofia. Relazioni e comunicazioni all' XI Congresso nazionale di Filosofia Genova : sett. 1936. Coll : Rivista di Filosofia neo-scolastica, Vol. XXVIII, 1937, 26 × 18 cm., VIII-196 p. Prix : 15 lires.

Le onzième congrès national de philosophie italienne fut consacré tout entier aux rapports entre la philosophie et la religion. On ne saurait lire

les actes de ce congrès sans remarquer combien la philosophie catholique italienne est vivante. La nécessité d'affronter l'idéalisme italien a été un stimulant. Il est manifeste que cet idéalisme est au centre des préoccupations.

Plusieurs rapports abordent expressément le problème de la transcendance divine. Citons les noms de Masnovo, Campo, Mazzantini, Ceriani, Dal Verme, Pelloux. Quelques rapports traitent de sujets historiques. Celui de P. Rotta, intitulé : *Filosofia e religione nei presocratici e in Platone*, et celui d'A. Coccio, intitulé : *Filosofia e religione secondo Avicenna*, méritent spécialement de retenir l'attention.

Dans son étude sur l'histoire de la philosophie et le surnaturel, Mgr Olgiati apporte une contribution historique au problème de la philosophie chrétienne. Le P. Gemelli — organisateur du congrès — montre comment la psychologie religieuse ne peut faire abstraction de la métaphysique et de la théologie, dès qu'elle veut être non point purement descriptive, mais vraiment explicative.

En général les problèmes de philosophie religieuse que font naître les données concrètes de l'histoire des religions paraissent avoir attiré l'attention beaucoup moins que ceux de la philosophie déductive ou ceux de la psychologie individuelle.

Ed. Dhanis, S. I.

O. KARRER. — *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme*. Traduit de l'allemand. Paris, Lethielleux, 1936, 19 × 12 cm., VIII-338 p. Prix : 20 frs.

Nous avons déjà donné, dans cette revue, le compte rendu de l'ouvrage de M. Karrer, *Das Religiôse in der Menschheit und das Christentum* (voir *Nouvelle Revue théologique*, t. 63, 1936, pp. 204-207). La première édition allemande est de 1934. Six mois après, une nouvelle édition voyait le jour. Une troisième édition a paru cette année. Il n'est pas exagéré de dire que ce livre de haute vulgarisation a fait sensation ; et ce succès est pleinement mérité. Il n'y a pas lieu de répéter maintenant, ce que nous avons déjà dit. Rappelons seulement que M. Karrer s'efforce de rendre intelligibles, du point de vue de la doctrine catholique, les données concrètes de l'histoire religieuse de l'humanité. Ce livre aide beaucoup à comprendre la valeur absolue du christianisme et la valeur relative des autres religions. Le public de langue française saura gré à M. Mazoyer de lui avoir rendu plus facile l'accès d'un ouvrage répondant à des problèmes qu'un chrétien instruit ne saurait s'empêcher de poser.

Ed. Dhanis, S. I.

* T. W. ROSMARIN. — *Religion of Reason. Hermann Cohen's System of Religious Philosophy*. New-York, Bloch Publishing company, 1936, 21 × 15 cm., XII-196 p. Prix : 2,5 dollars.

Le livre de Madame T. W. Rosmarin a pour objet la philosophie de H. Cohen. Après une courte biographie du grand commentateur de Kant, vient l'exposé de sa pensée philosophique personnelle. Celle-ci, on le sait, s'inspire du kantisme. H. Cohen a fait sienne la conception d'une religion dans les limites de la raison pratique. Il interprète en ce sens la religion

(*) Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

juive, dont il fait une sorte de déisme universaliste. Tout cela est fort bien expliqué par Madame Rosmarin. Mais on ne peut s'empêcher de constater combien cette philosophie religieuse est déjà loin des préoccupations actuelles, combien aussi elle est loin du réel. Tout le mystère de la religion tel que l'histoire et la phénoménologie religieuse le découvre passe inaperçu. Une abondante liste bibliographique a été dressée par l'auteur.

Ed. Dhanis, S. I.

* J. BOISSET. — *Essai sur la nature de l'homme dans la révélation chrétienne.* Paris, Alcan, 1936, 23 × 14 cm., 306 p. Prix : 30 frs.

L'ouvrage nous présente une esquisse des données bibliques et de la théologie protestante libérale en les confrontant avec la doctrine de Calvin. L'homme devant Dieu dans la religion d'Israel, puis le christianisme ; l'enseignement de Jésus, l'enseignement de Paul. Sauf l'Incarnation — car M. Boisset pense que si Jésus fut réellement unique comme Fils du Père, ce fut seulement à titre d'union morale — les mystères de notre foi chrétienne défilent : Dieu Père, Trinité, Création, salut, péché, régénération, prédestination. Toutes ces vérités sont plus ou moins transposées, puisque le dogme central est absent, mais cependant elles sont exposées en un esprit qui se rapproche de très près de la conception catholique traditionnelle, notamment au sujet de la doctrine paulinienne sur la Prédestination où M. Boisset ne garde rien des outrances et des contresens calvinistes. Il montre bien p. 236 que l'exégèse de Calvin sur Rom. IX, 21 n'est pas fondée ; (pour VIII, 28-30, il est moins heureux). Il montre que pour l'Apôtre, bien loin de donner occasion à un fatalisme quelconque, l'appel divin est un don gratuit d'amour, mais qui s'adresse au libre vouloir de l'homme (v. p. 234 ss.). S'il y a initiative de Dieu, d'autre part « la coopération de l'homme doit être volontaire, libre, pour pouvoir engager la responsabilité et donner lieu à récompense, ou culpabilité ». La prédestination, Paul l'éprouva comme un fait, vécu par lui, et il fit voir au peuple d'Israel qu'il en était de même pour lui.

Grand admirateur de Calvin, M. Boisset, louant sa méthode, entend bien ne pas se lier à sa doctrine ; on s'en est aperçu. Pour lui, Dieu étant père ne peut créer, prédestiner, que pour conduire à la vie. Il épure Calvin, il est vrai, en mettant en lumière la « doctrine de pratique et d'action qu'il faut faire à Dieu une confiance absolue, lui remettre la pensée et le cœur » ; il glisse sur l'autre aspect. A propos de K. Barth, il souligne l'outrance qui méconnait l'immanence, aussi indispensable dans la Révélation que la transcendance. L'auteur connaît fort bien les travaux de Loisy et de Guignebert, mais il se tient beaucoup plus près de M. Goguel ; il connait aussi et apprécie les meilleurs livres et articles des exégètes catholiques : les Prat et les Lagrange ; néanmoins, comme il était naturel, sa bibliographie est presque toute de théologiens et d'exégètes protestants : Lods, Clavier, Bovon, Monod, etc...

M. Claeys Boúúaert, S. I.

G. SIEGMUND. — *Psychologie des Gottesglaubens, auf Grund literarischer Selbstzeugnisse.* Munster, Aschendorff, 1937, 21 × 14 cm., VIII-256 p. Prix : 4,50 Mk.

Le titre de ce livre dit exactement ce qu'il contient. L'auteur avait basé son étude psychologique de la croyance en Dieu, non seulement sur des témoignages littéraires, mais aussi sur des réponses obtenues par la méthode

d'interrogation de Külpe et de Girgensohn. Les matériaux rassemblés au moyen de cette méthode d'interrogation n'ont malheureusement pas pu être publiés dans cet ouvrage. Les témoignages littéraires utilisés sont surtout ceux de s. Augustin, d'Hermann Bahr, d'Illemo Camelli, de Max Dauthendey, de Joseph-Auguste Lux, de Jacques Rivière, de Madeleine Sémer, d'Auguste Strindberg, de Tolstoï et d'Oscar Wilde.

L'introduction décrit d'une manière claire et pénétrante les diverses formes que prend chez l'homme moderne la croyance en la divinité. Ensuite l'auteur défend, contre l'exclusivisme de Girgensohn, l'usage des témoignages littéraires dans la psychologie de la religion. Cette défense me paraît fort judicieuse ; et de même la critique que l'auteur institue des témoignages littéraires dont il se servira.

La croyance en Dieu est d'abord étudiée dans l'inquiétude religieuse qui la prépare. M. Siegmund ne déprécie pas le rôle du raisonnement dans l'acquisition et la stabilisation de la croyance en Dieu. Mais il met en vive lumière, l'orientation profonde de l'esprit qui inspire ici les démarches rationnelles. Il a raison de noter que le thème augustinien de l'inquiétude religieuse et du pressentiment de Dieu qu'elle comporte n'a pas été rejeté par S. Thomas.

Après avoir étudié la préparation de la croyance en Dieu, l'auteur considère cette croyance elle-même. Il nous offre une analyse très nuancée des caractères propres de la certitude en cette matière. Tout un chapitre est consacré à l'influence du vouloir sur la croyance en Dieu.

Un dernier chapitre a pour but de montrer que la croyance en un Dieu personnel est un élément de santé psychologique et de parfait développement humain. Ce chapitre comme ceux qui précèdent est fort suggestif. Il me semble toutefois que les données apportées par l'auteur ne sauraient suffire seules à autoriser une conclusion très catégorique. Dans tout le livre de M. Siegmund on admirera une grande perspicacité dans l'analyse psychologique et une non moins grande facilité d'expression.

Ed. Dhanis, S. I.

T.-L. PENIDO. — *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations.* Coll : Cours et documents de philosophie. Paris, Téqui, 1936, 23 × 15 cm., VI-252 p.

Le livre de psychologie religieuse que nous donne M. Penido est très digne d'intérêt. Il contient une série d'essais qui sont chacun le fruit d'une étude vraiment personnelle. Le premier essai a pour objet la nature et la méthode de la psychologie. Il montre clairement en quoi la psychologie religieuse est nécessairement dépendante d'une philosophie et d'une théologie. Ces vues ne sont plus toutes neuves, mais il est encore utile d'y revenir ; et la démonstration de M. Penido emporte la conviction. Tandis que cet essai traite une question de principe, ceux qui suivent s'appliquent à des objets particuliers. Ces objets sont « choisis dans ce que la vie religieuse présente de plus caractéristique, soit à son origine (conversion), soit au cours de son progrès (ascétisme), soit à son sommet (expérience mystique) ».

L'essai sur la conversion est du genre phénoménologique. Il présente une typologie génétique et une typologie structurale de la conversion. D'une part l'auteur réprouve l'unilatéralisme qui voudrait nier la structure nettement intellectuelle de certaines conversions. D'autre part, il met en garde contre une extension abusive du mot conversion, et indique comment, sans quitter le point de vue phénoménologique et sans porter de jugement de

valeur, il y a lieu de réserver l'usage du mot conversion aux seuls changements religieux qui vont dans le sens du théocentrisme.

L'étude sur l'ascétisme est fort pénétrante. On n'a pas de peine à prouver, contre M. Janet et quelques psychanalystes, l'existence d'un ascétisme sain, défini comme une méthode crucifiante de perfectionnement moral. On ne nie pas pour autant qu'il existe aussi un ascétisme malsain, fruit d'une insuffisante tension psychologique, d'une crainte non fondée de l'action et du plaisir. Mais seules des généralisations arbitraires permettent de réduire tout ascétisme à ce type morbide. Quelques pages consacrées au sens que peut prendre la notion de « sublimation » dans une psychologie s'inspirant du thomisme sont fort remarquables. Il serait difficile d exprimer ces choses avec plus de justesse.

Un chapitre consacré à l'intuition « naturelle » de Dieu me paraît être moins mûri et moins nuancé. Et tout d'abord du point de vue de la psychologie empirique la question est-elle bien posée ? Dans quelle mesure convient-il de parler de naturel et de surnaturel en psychologie expérimentale ? L'auteur range M. Bergson parmi ceux qui admettent une intuition naturelle de Dieu. C'est peut-être se méprendre sur la pensée du philosophe français. Celui-ci estime certes que les grands mystiques ont une « intuition » de Dieu. Mais a-t-il jamais dit que cette intuition était indépendante de la grâce ? Il a plutôt fait abstraction de cette question. Quant à l'intuition divine, il est bien clair que l'esprit ne saurait avoir une connaissance naturelle de Dieu sans aucun intermédiaire objectif. Mais s'ensuit-il qu'il ne puisse jamais connaître au moins confusément Dieu sans discours logique, par voie d'inclination ou de « prospection » ? Cela serait-il opposé à la tradition thomiste ? M. Maritain, dans les *Degrés du savoir*, ne le pense pas. N'est-ce pas d'ailleurs à une connaissance de ce genre qu'ont recours les philosophes thomistes, lorsqu'ils disent qu'un sens confus au moins du législateur divin est impliqué essentiellement dans la conscience du devoir ?

Le livre de M. Penido se termine par une analyse du progrès de la vie mystique chez Marie de l'Incarnation. Admirable sujet, presque décourageant par sa grandeur. Mais l'auteur n'est pas inférieur à la tâche qu'il assume. Cet ouvrage est le premier qu'il ait écrit sur des questions de psychologie expérimentale. Souhaitons qu'il en écrive d'autres qui sachent unir autant que celui-ci l'esprit traditionnel et la recherche originale.

Ed. Dhanis, S. I.

L. KOESTERS, S. I. — *Unser Christus Glaube. Das Heilandsbild der katholischen Theologie.* Fribourg e. B., Herder, 1937, 23 × 15 cm., XIV-340 p. Prix : 5 Mk.

Ce livre, destiné au grand public, expose brièvement l'ensemble des questions attenantes au problème du Christ. Il est divisé en trois parties. La première décrit la foi au Christ telle qu'elle existe dans le monde, et tâche de montrer la vérité de cette foi par la plénitude de bonté qu'elle manifeste. Cet exposé est commandé en partie par le souci de répondre à la polémique raciste contre la foi chrétienne. Mais il dépasse ces préoccupations spéciales et nous dit avec une persuasion communicative la splendeur de la foi au Christ Jésus. On peut se demander toutefois si une preuve scientifique peut s'achever par cette voie, aussi longtemps que le phénomène de la foi chrétienne est considéré seulement en lui-même, sans être sérieusement confronté avec le phénomène des autres grandes tradi-

tions religieuses. Quoi qu'il en soit, cette confrontation est trop loin d'être au point dans la science apologétique actuelle pour pouvoir être traitée déjà dans un ouvrage de synthèse.

La deuxième partie est un exposé du problème du Christ en fonction des documents historiques sur la vie de Jésus. L'auteur se montre au courant de toutes les questions débattues. Certes un exposé aussi succinct de tout le problème historique de Jésus — il occupe moins de cent pages — ne saurait contenir une discussion approfondie de chaque point controversé. Souvent la preuve est seulement esquissée, et l'on rapporte les résultats communément acceptés par les savants catholiques. Il y a lieu d'admirer que ces pages soient à la fois si denses et si claires. De nombreuses notes font connaître au lecteur les travaux plus détaillés.

La troisième partie du livre est très attachante. Elle montre le Christ au centre du dogme et de la vie catholiques. Les notes sont reléguées à la fin du volume. Ce sont surtout des notes bibliographiques, Elles font suite à une bibliographie générale et systématique du problème du Christ. Cette bibliographie, qui est fort bien au point, sera certainement utile. On sait que le livre du P. Kösters sur la foi au Christ a été précédé d'un ouvrage excellent et déjà fort répandu sur notre foi à l'Église. Nous souhaitons au nouveau volume une non moins grande diffusion.

Ed. Dhanis, S. I.

* J. GRESHAM MACHEN. — *The Christian Faith in the modern World.* New York, Macmillan, 1936, 20 × 14 cm., VIII-258 p. Prix : 2 dollars.

Ce livre reproduit une série de conférences religieuses qui ont été radiodiffusées en 1935. L'auteur, protestant croyant, est professeur au Collège théologique de Westminster à Philadelphie. On lui doit plusieurs ouvrages scientifiques ; entre autres une étude remarquable sur la naissance virginale de Jésus. La nature de ces conférences demandait qu'elles fussent dépouillées de tout appareil scientifique. On voit cependant qu'elles s'appuient sur une connaissance exégétique très sérieuse.

L'auteur défend, contre un grand nombre de ses collègues protestants, le sens traditionnel de l'inspiration des Ecritures. Le système de défense qu'il adopte à cet effet ne nous paraît pas décisif. A vrai dire il est ce qu'il peut être, quand on s'interdit de faire appel à une tradition divinement garantie. Nous rencontrons ici une difficulté essentielle de la théologie protestante.

M. Gresham Machen parle avec émotion du dogme de la Trinité et surtout de la divinité de Jésus. Il déplore avec une sorte d'angoisse les équivoques auxquelles, hélas, trop de pasteurs ont recours en cette matière. Tout l'ouvrage trahit une grande élévation de sentiments ; une conviction communicative l'anime. Le Christianisme y est représenté comme le refuge salutaire dont l'homme moderne a besoin.

Ed. Dhanis, S. I.

CARDINAL LEPICIER. — *Le miracle. Sa nature, ses lois, ses rapports avec l'ordre surnaturel.* Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 20 × 13 cm., 574 p. Prix : 25 frs.

Ce livre est la tradition d'un ouvrage italien : *Del Miracolo,* dont la troisième édition parut à Vicence, en 1932. M. Charles Grolleau s'est acquitté avec un grand soin de la tâche de traducteur. Le Cardinal Lépicier traite du miracle en philosophe et en théologien. L'exposé ne manque pas d'élé-

gance ; il est toujours d'une limpidité parfaite. A vrai dire l'illustre auteur ne se montre pas extrêmement soucieux de considérer l'état actuel des sciences de la nature ou l'état actuel de la philosophie des sciences. La critique historique, telle qu'il la conçoit, ne semble pas non plus très précautionneuse. On pourrait marquer d'un trait les qualités durables, mais aussi les limites de cet ouvrage, en disant que le problème du miracle y est abordé avec les préoccupations qui animaient les grands théologiens scolastiques. A certains égards on complètera donc cet ouvrage par des travaux qui portent un plus grand intérêt aux questions actuelles. Je pense par exemple au livre du P. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, ou à celui de M. Van Hove, *La doctrine du miracle chez S. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*. Mais dans le champ qu'il s'est choisi, le Cardinal Lépicier a édifié une construction imposante. Nous aimons à signaler des vues profondes et généralement trop peu développées sur l'ordre total de l'univers et sur les ordres partiels et hiérarchisés qui le composent. Le miracle, comme le montre très bien le Cardinal Lépicier, ne saurait en aucune manière être une dérogation à l'ordre universel. S'il déroge à un ordre partiel et inférieur, c'est en marquant l'emprise d'un ordre supérieur ; et il s'intègre ainsi dans l'ordre universel.

Ed. Dhanis, S. I.

A. GODARD. — *Le Christ et les religions primitives*. Paris, Figuière, 1936, 19 × 12 cm., 320 p. Prix : 12 frs.

Il n'est pas aisé de rendre compte des livres de M. Godard. On y trouve à côté d'une grande bonne volonté, d'une verve étourdissante, un simplisme ahurissant dans la confrontation de la vérité chrétienne avec les déformations ou les ressemblances séminales qu'il en croit trouver dans les religions les plus diverses. La perspective historique et l'acribie scientifique manquent à l'auteur, de là ses audaces déconcertantes dans les rapprochements les plus inattendus qui s'échelonnent dans ses chapitres : Primitifs et préhistoriques ; dans le mythisme ; la déformation des dogmes ; le miracle grec, etc. Une citation suffira pour caractériser la valeur scientifique du livre : « Joseph de Maistre remarque la ressemblance du nom de Jehovah avec le Jovis latin. Voilà qui suffirait à discréditer l'absurde Jahveh inventé par les rationalistes pour se singulariser et s'affranchir de la tradition ».

A. De Bil, S. I.

P. LUMBRERAS, O. P. — *De Fide (2a 2ae 1-16)*. Coll. Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae, VII. Rome, « Angelicum », 1937, 23 × 15 cm., XII-200 p. Prix : 12 lires.

Exposé scolastique du traité de la foi. Dans l' « analyse de l'acte de foi », l'auteur suit la doctrine classique des grands théologiens thomistes. Mais il traite très brièvement cette question. A propos du « salut des infidèles », il s'attache à la thèse des anciens thomistes, d'après laquelle la foi actuelle et explicite à l'Incarnation et à la Trinité est absolument nécessaire au salut. Cette thèse est abandonnée aujourd'hui par des thomistes éminents, comme le P. Gardeil, le P. Sertillanges, M. Maritain. N'est-elle pas trop rigide et décidément désuète ? Signalons des pages intéressantes sur l'extension de l'objet matériel de la foi aux divers stades de la révélation et sur le développement du dogme. Les « Praelectiones » du P. Lumbreras ont les qualités solides d'un bon ouvrage scolaire.

Ed. Dhanis, S. I.

V. MAC NABB, O. P. — *Frontiers of Faith and Reason.* Londres, Sheed and Ward, 1937, XII-288 p. Prix : 10/6 sh.

Une trentaine d'essais sur diverses questions de philosophie religieuse d'exégèse et d'apologétique. Plusieurs de ces essais sont composés au point de vue de la controverse entre les anglicans et les catholiques. Ils n'ont jamais rien de banal. L'un ou l'autre est sans doute plus ingénieux que solide. J'ai en vue celui qui traite de la finale de Marc et celui qui veut prouver que s. Paul succéda à s. Pierre à la tête de l'Eglise de Rome. Mais tous sont dignes d'intérêt. Signalons parmi les études qui ont le plus de portée théologique, celle qui est consacrée à l'inspiration de l'Ecriture d'après s. Thomas, et celles qui se rapportent à la théologie biblique de l'Eucharistie comme sacrifice et comme sacrement.

Ed. Dhanis, S. I.

E. STAKEMEIER. — *Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben.* Fribourg e. Br. Herder, 1937, 23 × 15 cm., X-230 p. Prix : 7,50 Mk.

M. Stakemeier nous offre une histoire détaillée de l'élaboration des décrets tridentins sur la foi et la justification. Afin de rendre plus aisée l'intelligence des discussions conciliaires, il commence par expliquer quelles étaient les doctrines de l'école thomiste, de l'école scotiste et de l'école augustinienne, sur le rôle de la foi dans la justification. A ce propos il recherche les origines de la doctrine de la double justice défendue par Seripando, Supérieur Général des Ermites de S. Augustin.

Les chapitres qui suivent nous font assister à l'élaboration progessive des décrets sur la justification. On voit comment le Concile évite à dessein de trancher les questions qui séparaient les théologiens thomistes et les théologiens scotistes, comment d'autre part il s'est opposé à la théorie de la double justice, malgré les efforts persévérants de Seripando. Chose curieuse, l'auteur ne souligne pas le parallélisme qui existe entre le chapitre conciliaire sur la préparation à la justification et un exposé de S. Thomas sur le même sujet (S. Th., IIIa, q. 85, a. 5). Cependant ce parallélisme est frappant, et, comme l'a fait remarquer le P. Périnelle, O. P. (L'attrition d'après le Concile de Trente, Kain, 1927, pp. 123-125), Dominique Soto n'hésite pas à dire que le Concile a suivi en l'occurrence le Docteur Angélique.

Très consciencieuse et très objective, l'étude de M. Stakemeier aidera à mieux saisir le sens précis de l'enseignement conciliaire ; les théologiens ne pourront omettre de la consulter. Elle se termine par un chapitre qui expose synthétiquement la doctrine du Concile de Trente sur la foi qui est « le commencement du salut, le fondement et la racine de toute la justification » (Sess. VI, c. 8).

Ed. Dhanis, S. I.

* U. NOACK. — *Katholizität und Geistesfreiheit, nach den Schriften von John Dalberg-Acton, 1834-1902.* Francfort, Schulte, 1936, 25 × 17 cm., 377 p. Prix : 8,50 Mk.

Lord John Dalberg Acton fut initié par Döllinger et Ranke aux recherches historiques. Toute sa vie il travailla à promouvoir l'esprit scientifique dans le catholicisme. Il fut aussi une des personnalités les plus marquantes du catholicisme libéral en Angleterre. Ses rapports avec Döllinger avant, pendant et après le Concile du Vatican, son amitié pour Gladstone, ses luttes en

faveur des idées libérales, ses vues sur les rapports de la recherche scientifique et de la foi, tout cela méritait une monographie aussi considérable que celle qui nous est offerte par M. Noack. Celle-ci se divise en deux parties. Le première est biographique ; la seconde, qui est systématique, reproduit les vues émises par Lord Acton sur la conciliation de l'autorité avec la liberté personnelle, dans le domaine politique et dans celui de la pensée religieuse. L'auteur de cette monographie est protestant, mais il montre un très grand souci de compréhension et d'objectivité à l'égard du catholicisme. Il n'a pas de peine à mettre en lumière la rare distinction du cœur et de l'intelligence qui était celle de Lord Acton. Il observe d'autre part combien se sont montrées vaines les appréhensions du polémiste libéral au sujet de la proclamation de l'infaillibilité pontificale. Elaborer une synthèse des idées de Lord Acton, éparses dans beaucoup d'articles et de lettres, n'était pas chose aisée. M. Noack a réussi à le faire dans un livre bien ordonné, d'une clarté parfaite et d'un grand intérêt.

Ed. Dhanis, S. I.

J. VAN DER LUGT. — *L'action religieuse de Ferdinand Brunetière. (1895-1906)*. Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 25 × 16 cm., 242 p. Prix : 20 frs.

Cette étude suit pas à pas le mouvement de la pensée de Brunetière, et des Français contemporains, en présence du problème religieux. Entre 1894 et 1906, Brunetière s'en prend au scientisme d'abord, et au dédain affecté pour le catholicisme ; il proclame l'absolu du principe moral, l'excellence de la vérité proprement humaine. Cependant, certains publicistes « intégralement catholiques » combattirent un conférencier chez qui ils ne voulaient reconnaître qu'une pensée défectueuse, ou erronée, du point de vue philosophique et surnaturel. L'auteur de notre étude, autant qu'à Brunetière, s'attache à toutes les réactions que provoquèrent les retentissantes interventions du directeur de la « Revue des deux mondes », « Après une visite au Vatican », « l'Américanisme », « les Congrégations et l'enseignement libre », « L'Apologétique », considérée au point de vue des rapports de la connaissance et de la foi, de l'utilisation du positivisme, de la renaissance du paganisme et des nécessités de l'ordre social et moral, « La loi de Séparation », autant de sujets qui dominèrent pour ainsi dire l'histoire des idées religieuses du monde contemporain, tant laïque qu'ecclésiastique. L'étude de M. Van der Lugt nous fait donc revivre toutes les polémiques et même toute la vie religieuse de l'époque que jalonnent les écrits et les Conférences de F. Brunetière.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

M. H. LELONG, O. P. — *Le catholicisme d'un pasteur anglican.* Paris, Edit. « Alsatia », 1937, 16 × 11 cm., 68 p. Prix : 3 frs.

C'est la reproduction fidèle, (avec quelques intercalations, p. ex. au sujet de l'action trop purement humanitaire de l'Armée du Salut), d'une conversation de l'auteur avec un pasteur qui croit tout ce que professe l'Église romaine, y compris l'autorité et l'infaillibilité du Pape, et néanmoins n'abjure pas l'anglicanisme. C'est que ce pasteur estime providentielle et nécessaire l'action de ses pareils sur les milieux protestants : le retour à l'Eglise de Rome doit se faire collectivement, comme s'est faite la sécession. Il la prépare. En attendant, il espère que sont valides, en dépit de la décision de Léon XIII, les sacrements qu'il administre. Pareilles conversations sont aussi instructives qu'émouvantes.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Epoque patristique.

F. J. DOELGER. — *Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien.* Band V, Heft 4. Munster, Aschendorff, 1936, 25 × 18 cm., pp. 225-326. Prix : 3,75 Mk.

Ce fascicule contient de nouveau un certain nombre de notices que le théologien, désireux de bien fixer le sens de passages patristiques et d'usages chrétiens, ne pourra manquer de consulter avec profit. Signalons celles sur l'eucharistie, viatique de voyage, et sa remise aux mains des laïcs (p. 232), des formules d'invocation, de litanies, de serment et de déprécation par le corps et le sang du Christ (p. 248 et 255), et *the last not the least*, l'étude sur *clementia* et *misericordia* chez Tertullien (p. 263), qui montre bien la sagesse de la recommandation de Dyrof, mettant en garde contre une interprétation toute stoïcienne de l'éthique chrétienne. Une vingtaine de notices plus réduites, dont une sur le *Mythreum* de Doura-Europos et l'interprétation de Firmicus Materne et de saint Jérôme (p. 286), complètent, confirment ou précisent le contenu des articles précédents. Avec ce fascicule, se termine le cinquième volume : série déjà imposante de contributions multiples et précieuses pour l'intelligence du passé chrétien et de son ambiance. L'auteur de ces lignes est heureux de voir annoncer (p. 231) la notice souhaitée par un des derniers comptes rendus de la revue (1934, p. 975). La simple inspection des tables des citations montre qu'il n'est plus permis de négliger *Antike und Christentum* pour l'herméneutique d'un texte ancien.

J. de Ghellinck, S. I.

CLEMENS ALEXANDRINUS. — *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) Buch I-III.* Aus dem griechischen übersetzt von Dr O. Stählin. Coll. Bibliothek der Kirchenväter, II Reihe, Band XVII. Munich, Kösel und Pustet, 1936, 19 × 13 cm., 324 p. Prix : 5 Mk.

La revue a plusieurs fois déjà signalé à ses lecteurs (voir t. LXII, 1935, p. 526 ; t. LXIII, 1936, p. 1057, et t. LXIV, 1937, p. 418) les travaux du professeur d'Erlangen sur Clément d'Alexandrie. Après le « *Protreptique* » et le « *Pédagogue* », elle peut présenter aujourd'hui les trois premiers livres des *Stromates* : annoncée comme première traduction allemande de cet ouvrage dans l'introduction de 1934, cette publication de Stählin ne fait pas double emploi avec l'œuvre posthume de Fr. Overbeck, parue dans l'intervalle à Bâle en 1936, mais non sans remaniements ; ce qui modifie profondément un travail remontant déjà à 1868-70. L'unité de rédaction, l'accoutumance avec la pensée de Clément durant trente ans, la valeur des notes de commentaires et l'indication soignée des emprunts de Clément, sont des titres qui assurent toute sa valeur à ce nouveau livre de Stählin, un spécialiste pour le texte et l'interprétation du grand docteur alexandrin. La confection des six cents pages de tables, couronnement de l'édition grecque, analysées il y a peu de temps dans cette revue (voir plus haut), ne pouvait qu'être bienfaisante pour le travail de traduction ; celle-ci du reste peut aussi éclairer le texte et poser des problèmes de critique textuelle. Ainsi, pour prendre un exemple particulièrement suggestif pour les théologiens, puisqu'il s'y agit de la définition de la foi, la traduction du chapitre II, 9, du second livre, à propos de la foi (p. 154-156), suit la leçon corrigée διανοητική, au lieu de ἑνωτική,

transmise par les manuscrits ; ce qui fait une différence notable dans l'interprétation de la pensée de Clément. La phrase suivante et le rapprochement avec une expression d'Aristote, la προαίρεσις διανοητική, exige-t-il cette substitution ? D'autres, comme Potter et Prümm, ne le pensent pas.

J. de Ghellinck, S. I.

S. GAUDENTII *Episcopi Brixiensis tractatus recensuit* A. GLUECK. Coll. Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXVIII. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft M. B. H., 1936, 23 × 15 cm., XLVI-276 p. Prix : 20 Mk.

Contemporain de saint Ambroise et de saint Chrysostome, pèlerin de Palestine et d'Asie Mineure, successeur de saint Philastre sur le siège de Brescia, député à Constantinople en 406, Gaudentius de Brescia n'a laissé que peu de traces chez les historiens de la fin du IVe siècle ; mais la place qu'il a occupée dans la vie religieuse de la haute Italie est considérable. Il la doit à ses sympathiques qualités, dont son style porte le reflet, à son activité apostolique spécialement antiarienne, à sa doctrine dont saint Léon reproduit un trait dans son fameux tome ou lettre 28, à sa prédication simple et attrayante, dont une partie seulement nous a été conservée, et cela plus d'une fois par la seule initiative des tachygraphes à l'insu de l'évêque. L'édition du *Corpus* de Vienne nous donne aujourd'hui toute son œuvre authentique ; elle se borne à quinze traités transmis par son ami Benivole, à quatre autres vraisemblablement ajoutés par le même et souvent réunis dans les manuscrits, et à deux autres traités transmis isolément, l'un sur Pierre et Paul, l'autre sur son prédécesseur saint Philastre. A propos de ce dernier, l'éditeur écarte avec raison les doutes énoncés en 1898 par Fr. Marx dans son édition de Philastre. Le texte est précédé de prolégomènes remplis de choses malgré leur concision, et suivi de bonnes tables, où l'on sera heureux de trouver spécialement développées celle des personnes et matières et celle du vocabulaire ; celui-ci est doublement intéressant à ce tournant du parler latin et à ce stade d'élaboration de la langue théologique, sur l'incarnation, l'eucharistie, etc. L'indice de la connaissance du grec, basé sur les homélies de Basile et de Grégoire de Nazianze (p. XXXVI), n'est que médiocrement probant. N'y a-t-il pas confusion p. VI et IX entre Silvia et Etheria ?

J. de Ghellinck, S. I.

L. T. PHILLIPS. — *The subordinate temporal, causal, and adversative Clauses in the Works of St Ambrose.* Coll. The Catholic University of America. Patristic Studies, vol. XLIX. Washington, Cath. Univ. of America, 1937, 23 × 16 cm., XIV-166 p.

D. C. FIVES. — *The Use of the Optative Mood in the Works of Theodoret, Bishop of Cyrus.* Même collection, vol. L. XXIV-108 p. Prix : 2 dollars.

M. S. MULDOWNEY. — *Word-Order in the Works of St Augustine.* Même collection, vol. LII. XXIV-156 p. Prix : 2 dollars.

De ces trois fascicules des *Patristic Studies*, le plus largement conçu est assurément celui sur saint Augustin. Le reproche énoncé diverses fois ici et ailleurs contre le genre trop fermé de ces études a ému, semble-t-il, la direction de ces travaux non moins que les auteurs, et les a portés à une

conception un peu plus ouverte. Le même souci apparaît dans le travail sur saint Ambroise, dont la première partie proportionnellement très courte, pas beaucoup plus qu'une introduction (p. 1-20), expose l'histoire des conjonctions temporelles, causales ou adversatives, à travers les principaux écrivains latins : ce qui permet ensuite de dégager la place d'Ambroise dans leur emploi. L'autre ouvrage, celui sur Théodoret, ne consacre pas beaucoup de pages à ces aperçus généraux ; mais au début de chaque chapitre, il donne un bref exposé des usages classiques ou de leur négligence au cours des âges et utilise les travaux parus pour comparer ses résultats à ceux de Clément d'Alexandrie, de Grégoire de Nysse et de Jean Chrysostome. Essentiellement grammaticales, littéraires et philologiques, ces études nous aident à mieux pénétrer le sens des écrits patristiques et apportent chacune des éléments utiles pour apprécier la place des écrivains chrétiens dans le mouvement littéraire général et leur attitude, diversement interprétée de nos jours, vis-à-vis de la culture profane. C'est par là entre autres que l'historien de l'Église et le théologien est intéressé aux résultats de ces études.

Le travail sur Théodoret répartit en trois chapitres les divers emplois de l'optatif, sous-divisés chacun en un nombre de sections assez menues : l'optatif potentiel, dans les phrases principales ou dans les phrases subordonnées, au présent ou à l'aoriste (p. 10-30), puis l'optatif dans les phrases conditionnelles (p. 31-64), enfin les autres emplois de l'optatif, final, comparatif, temporel, etc. (p. 65-93). Le principe d'ordre dans la répartition des sections de ce dernier chapitre devient un peu compliqué par suite même de l'abondance et de la diversité des matières. Dans la conclusion (p. 94-102), l'impression qui se dégage de statistiques trop schématiques est en partie corrigée par un rapide aperçu sur les vicissitudes de l'emploi de ce mode chez les classiques et ailleurs et chez quelques contemporains de Théodoret. Il y a encore beaucoup à faire sur Théodoret, disait Mgr Duchesne, il y a quelque cinquante ans. On peut féliciter l'auteur d'avoir contribué à ces études. Peut-être aurait-il fallu distinguer davantage entre les œuvres spécialement soignées par l'écrivain, comme sa correspondance et ses sermons, et d'autres écrites plus rapidement, comme son *Histoire ecclésiastique* ; mais dans l'ensemble, se vérifie toujours l'appréciation avantageuse de Photius, bon juge en la matière, sur les qualités de son atticisme.

Dans le fascicule sur saint Ambroise, les considérations générales du début et les comparaisons de la fin ne sont malheureusement que rarement appuyées de quelque autorité. La principale partie du livre se contente d'aligner l'une après l'autre les conjonctions, au lieu de les diviser explicitement en trois chapitres distincts, avec les propositions temporelles (p. 21-90), causales (p. 90-119) et adversatives (p. 119-137). Un résumé (p. 138-152) reprend les principaux résultats et se termine (p. 153-157) par une comparaison entre l'usage ambrosien et l'usage classique ou l'usage des contemporains. Ce qui se dégage de l'étude est une fidélité beaucoup plus grande chez Ambroise que chez tout autre écrivain de l'époque, aux usages classiques dans la syntaxe des conjonctions. Cette tendance pour le respect de la règle est bien conforme à toute l'attitude de l'ancien magistrat devenu le grand évêque de Milan.

Malgré son titre peu fascinateur et les desséchantes recherches qu'il suppose, le fascicule LII des *Patristic Studies* se fait lire avec un réel intérêt, là surtout où l'exposé se présente avec des résultats plus nets et des arêtes plus vives, par exemple dans le chapitre sur les adjectifs possessifs (p. 60) ou sur les adjectifs numéraux (p. 87). C'est que l'auteur a fait effort pour placer son travail dans le cadre général des études linguistiques contemporaines et du latin en particulier. Cette introduction que des études uité-

rieures ne manqueront pas de rendre plus mûre et plus personnelle, s'inspire de bons guides, comme Meillet et Marouzeau ; et plus d'une fois elle a bien saisi l'essence et la portée des ouvrages parus en ce dernier demi-siècle. Loin de se cantonner dans une sèche statistique, qui aligne des chiffres à la manière d'un registre de comptabilité, l'auteur ne s'en sert que pour écarter l'élément subjectif et recourt méthodiquement aux ressources de l'interprétation. Dans ses conclusions, beaucoup plus développées qu'elles ne l'étaient ailleurs, il fait ressortir les résultats de son étude pour fixer l'évolution stylistique d'Augustin, qui est soumise à l'infiltration du latin vulgaire malgré son inconstestable respect des anciennes règles classiques. L'auteur utilise intelligemment ses résultats pour intégrer ses propres vues dans les théories relatives à l'existence de la langue spécifiquement chrétienne. Il montre aussi l'influence de la langue parlée, le *colloquial Latin*, sur les sermons et sur certaines catégories des lettres ; mais ce latin « parlé » demanderait des précisions et soulève de grosses questions. Tout n'est pas également clair, ni mûr, ni prouvé ; il y a souvent des nuances, passablement subtiles, peut-être un peu forcées ; chaque exemple n'est pas toujours heureux, comme p. 5 *pratuli propinqua*, et dans plus d'un cas, l'explication proposée ne s'impose pas. Heureusement établi et déjà de grande envergure, ce dont on ne peut assez féliciter l'auteur, le choix des œuvres aurait pu se compléter : sans doute le *De beata vita*, les *Confessiones*, le *De Civitate Dei*, les *Epistulae* et les *Sermones* représentent à des stades différents et sous des aspects heureusement variés la production littéraire d'Augustin. Mais pourquoi laisser de côté toutes les œuvres théologiques et toute la polémique anti-donatiste, antimanichéenne et antipélagienne ? Parmi celle-ci, des écrits de pure discussion à peu près en tête à tête, comme les deux ouvrages contre Julien, le dernier surtout, offraient du point de vue du style et du coefficient psychologique qui l'affecte (voir p. XX), un champ d'observation spécialement intéressant. Ceci soit dit pour montrer l'attention que mérite cette étude sur Augustin et les bons travaux ultérieurs qu'elle permet d'espérer.

J. de Ghellinck, S. I.

S. MARSILI, O. S. B. — *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico.* Coll. Studia Anselmiana, 5. Rome, Herder, 1936, 15 × 18 cm., 172 p.

Une fois de plus l'attention se porte sur le rôle d'Évagre le Pontique dans l'élaboration de la spiritualité chrétienne. Le P. Viller a montré son influence sur saint Maxime le Confesseur ; déjà entrevue et affirmée occasionnellement, son influence sur Cassien fait l'objet de ce nouveau volume des *Studia Anselmiana*. Dom Marsili a le mérite d'avoir pris comme point central de son travail les rapports entre la charité et la contemplation chez Cassien, c'était déjà matière à un livre ; il y joint l'étude de la source de cette doctrine chez Cassien, à savoir Évagre le Pontique. Sa première partie (p. 1-74) se divise, comme le demande la nature des choses, en la charité et ses divers sens, pureté du cœur, amour des vertus, amour de Dieu, image et ressemblance, amitié de Dieu, filiation (p. 3), la contemplation (p. 25), les rapports entre les deux (p. 38). Plus complexe est la seconde partie (p. 75-158), car l'auteur se rend bien compte qu'Évagre, dont il n'expose pas la doctrine comme il l'avait fait pour Cassien, n'est pas la seule source. De là, un premier chapitre sur la tradition monastique et Cassien (p. 77), et un second sur les sources de Cassien chez Évagre (p. 87), avec une dépendance littérale (p. 87) et une dépendance doctrinale (p. 103) pour les divi-

sions de la vie spirituelle, « pratique » et « théorie », les divisions de la contemplation et les rapports entre l'ἀπάθεια et l'ἀγάπη. Une conclusion (p. 159), qui expose les résultats, et une table du vocabulaire (p. 165) terminent le volume : partie des mêmes sources, l'unité de la spiritualité chrétienne, commune à l'Orient et à l'Occident, est due pour une large part à l'œuvre de Cassien, dont les écrits précèdent le moment de scission des deux cultures grecque et latine. Une courte note sur la prière, προσευχή (p. 145), dont la contemplation est le plus haut degré, et un appendice sur Cassien et Origène (p. 150), car Cassien s'inspire aussi de ce dernier, montre que l'auteur avait encore beaucoup de choses à nous dire ; peut-être cet indice d'abondance trahit-il aussi quelque déficience dans l'ordonnance et l'unification de la matière, ce qu'on peut remarquer aussi dans les deux longues notes des pages 162 et 163. Le chapitre sur la terminologie (p. 25), pour un mot aussi chargé de sens complexes que contemplation, appellerait aussi des compléments ; on en dirait à peu près autant pour *Caritas*. Mais l'ensemble du travail, inspiré du reste par de sérieuses compétences, contribue grandement à notre connaissance de la spiritualité chrétienne et de ses sources qui ne sont pas exclusivement stoïciennes. La φιλοσοφία, — le mot ne figure dans la table qu'à *christiana philosophia* et seulement pour la page 105, — méritait quelques développements sur le terrain ascétique ; l'auteur y fait allusion page 152, et page 105, mais le mot et la chose se rencontrent trop fréquemment chez saint Chrysostome, saint Ambroise, et d'autres, avec des sens nuancés, pour ne pas appeler une notice. Pour le mot *abrenunciatio* dans le *Vocabulario* (p. 165), manque le renvoi à la page 151-152.

J. de Ghellinck, S. I.

Acta Conciliorum oecumenicorum. Tomus alter, volumen tertium, pars altera. Berlin, de Gruyter, 1936, 30 × 22 cm., 180 p. Prix : 48 Mk.

Parue en 1936, cette livraison continue la publication des actes du Concile de Chalcédoine, d'après la *Versio antiqua* latine, corrigée par le diacre Rusticus. Le premier fascicule, ou pour employer les termes consacrés par l'éditeur, car les nombreuses subdivisions des volumes exposent à des méprises, la *Pars prima* de ce volume III donnait le début de cette version de Rusticus, c'est-à-dire le dossier des lettres préliminaires au concile et la première session. Cette fois, nous avons les cinq sessions suivantes, soit les sessions II à VI ; une troisième *Pars* contiendra la fin, soit les sessions VII-XVII et les canons. Publié en 1933-1935 et réparti à peu près de la même façon, le texte grec, on s'en souvient, occupe le volume I de ce tome II de la collection (voir cette revue, 1936, p. 940). Le lecteur sait déjà la place occupée par le travail de Rusticus pour la connaissance des actes de Chalcédoine. Fort brève, la préface avec la description des manuscrits (p. V-VI) se complique un peu par ses références nombreuses aux volumes antérieurs. On remarquera (p. 156-175) la liste des évêques signataires après la sixième session, comme les textes des symboles de Nicée et de Constantinople (p. 135-136 et 154-155) après la cinquième et après la sixième session, avec omission de *sanctam* et de ἁγίαν (voir l'apparat, *ibid.*, et vol. I, part. II, p. 128). Des trois recensions des actes latins, c'est-à-dire la *versio antiqua*, peu correcte, cette même *versio* corrigée une première fois, enfin la revision faite par le diacre Rusticus, neveu de Vigile, les deux premières peuvent se reconstituer, — nous ne dirions pas « facilement » —, à l'aide de l'apparat critique, qui réserve un alinéa spécial à la *versio antiqua* ; mais il faut quelque

effort pour se retrouver dans la complexité de ces entremêlements. Ainsi, pour contrôler les interpolations de la constitution de Marcien, *Divinae semper potentiae*, faites à l'aide du texte grec et cela à Rome, nous dit-on (p. VI), il faut se référer au volume I, partie I, au volume II, partie II, p. XIX et XX, qui analysent les manuscrits de l'*Hispana* témoins du texte pur, et à la préface de cette partie-ci (p. VI). Les titres des diverses parties du *Volumen tertium* ne portent plus non plus le titre général, *Versio antiqua a Rustico correcta*, assigné par la *Tabula totius operis* comme contenu de ce volume. Les petites anomalies, répétitions, indications d'une traduction personnelle, etc., que présente l'œuvre de Rusticus, telle qu'elle nous a été transmise, s'expliquent-t-elles complètement par l'hypothèse de Schwartz (p. VII de la préface) ? Cet effort imposé au lecteur atténue un peu la bonne impression que suscite l'ensemble de cette édition des *Acta* dont, malgré le souhait du laborieux et clairvoyant Baluze, il y a deux siècles et demi, personne jusqu'à Schwartz n'avait plus eu la vaillance d'aborder l'étude critique.

J. de Ghellinck, S. I.

G. MORIN, O. S. B. — *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia.* Volumen I. Sermones. Maredsous, Abbaye, 1937, 30 × 22 cm., CXVI-1059 p. Prix : 160 belgas.

Cet imposant volume de plus d'un millier de pages est un de ces livres dont il n'y a pas à faire l'éloge ni la critique ; il suffit d'en indiquer le contenu et d'en rappeler l'histoire pour faire connaître sa valeur. Commencée il y a près de cinquante ans, après une conversation avec Bouquillon et Mgr Duchesne en 1887, préparée par des recherches incessantes avec leurs marches et contremarches, patiemment élaborée dans cinquante bibliothèques par toute l'Europe, fixée et approuvée dans ses principes et sa méthode dès 1893, l'œuvre se présente aujourd'hui au public avec la perfection scientifique et le revêtement artistique d'une édition de maître. Des mains amies se sont religieusement chargées de veiller jusque sur les derniers détails de l'exécution. Nous en avons aujourd'hui la première partie contenant la préface, les *Sermones de diversis*, appelés aussi *Admonitiones*, et les *Sermones de scriptura, De tempore, De sanctis* et *Ad Monachos*. C'est la partie des œuvres de saint Césaire qui offre le plus de difficultés à l'éditeur. Il suffira pour s'en convaincre de prendre contact avec les cent pages de la préface, dont le premier chapitre expose la série des éditions, avec les fautes et les mérites des éditeurs. Parmi ceux-ci, beaucoup plus que Baluze, se distingue dom Coustant, tout jeune encore, dont la sûreté critique restitue à Césaire une centaine de sermons anonymes pseudo-augustiniens ; Fessler, le patrologue bien connu au milieu du XIX^{e} siècle, et Guill. Bergmann, de Dorpat, se font remarquer ensuite par de sérieux travaux d'approche. Après cela, vient la description des manuscrits ; elle donne une idée avantageuse de la base d'information de l'édition : certaines collections, parmi les quinze analysées en premier lieu, sont représentées par dix, douze ou quinze manuscrits utilisés, sans parler de ceux qui ont été examinés, mais non utilisés pour la fixation du texte ; il en va équivalemment avec les autres groupes. La description s'attache d'abord (p. XXV) aux quinze collections d'homélies faites par Césaire lui-même à l'aide de ses propres pièces ou des productions d'autrui. Ce n'est pas sans raison que l'éditeur place au premier rang de sa description des collections les *Admonitiones* qu'on peut appeler originales (p. XXVI et suiv.), car beaucoup des sermons de Césaire sont

composés à l'aide d'emprunts à divers auteurs. C'est le cas entre autres de la moitié de ses dix sermons *Ad Monachos* qui ont eu une énorme diffusion. Une seconde classe de témoins (p. LXXXII) est formée par les nombreux sermons anonymes disséminés, dans des recueils divers, par toutes les bibliothèques d'Europe. C'est là que gisait la grosse difficulté de l'entreprise et le principal labeur d'investigation, pour lequel les catalogues des bibliothèques ne donnaient aucun secours ; c'est là aussi que réside l'originalité du travail, car il fallait reconstituer toute une œuvre homilétique en identifiant des anonymes dépourvus de tout extrait de naissance ; ce quatrième chapitre décrit plus de soixante-dix manuscrits utilisés. La méthode même de l'édition et le principe de distribution des sermons sont brièvement exposés dans le chapitre V (p. CXV). La partie du texte débute par les *Admoniliones* générales ou *Sermones de diversis* (p. 3-316) au nombre de 80 ; viennent ensuite 105 sermons *De Scriptura* (p. 319-719), dont 43 sur le Nouveau Testament (p. 562-719) ; avec ceux-ci commence la seconde partie du volume. Les *Sermones de tempore*, au nombre de 27, et les *Sermones De sanctis*, au nombre de 20 (p. 723-806 et 809-875), sont suivis de dix *Sermones ad Monachos* (p. 879-906). D'excellentes tables terminent le volume (p. 939-1055), avec les *Initia et censura sermonum* (p. 907-938), qui rendront les plus grands services, car l'auteur a fait entrer dans son relevé critique beaucoup de pièces plus ou moins apparentées à Césaire. Sur les 238 sermons contenus dans ce volume, il y en a plus de 60 inédits. Qui veut connaître saint Césaire et étudier son œuvre, ses sources, sa manière de composer, ne pourra se passer de recourir à cette édition. Les notices préliminaires à chaque sermon, les remarques et les notes au bas des pages ou dans les tables et listes des manuscrits, sont une mine indispensable.

J. de Ghellinck, S. I.

HISTOIRE

W. SCHMIDT. — *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie.* Munster, Aschendorff, 1937, 25 × 17 cm., XVI-338 p. Prix : 7,60 Mk.

Bien des progrès, qui contribuèrent à en perfectionner la méthode, avaient été réalisés en ethnologie, depuis 1911, date de publication de l'excellente « Methode der Ethnologie » de Graebner. Un nouveau manuel s'imposait qui comblât les lacunes de celui de Graebner, et fût plus systématique et plus complet que les chapitres particuliers de Pinard de la Boullaye et que les « Beiträge » de Van Bulck. La délicatesse, par égard pour Graebner qui se survivait dans un état d'impuissance intellectuelle en retarda la composition déjà amorcée par une série de leçons de 1932-33. Le grand ethnologue W. Schmidt, en collaboration avec le Dr Koppers, nous donne le manuel attendu, qui fait le pendant de son excellent manuel d'histoire comparée des religions. L'introduction établit la nécessité d'une méthode, écarte la méthode soi-disant psychologique, l'évolutionnisme et présente l'école historico-culturelle et la méthode historique en ethnologie. Avant d'aborder la méthodologie proprement dite, l'auteur expose l'histoire de la genèse et de la diffusion de la méthode historique en Allemagne, en Autriche, en Amérique, en Angleterre, en France et dans les pays nordiques. Cet exposé critique nous laisse suivre les progrès et les conquêtes de la nouvelle

école, les interprétations variées qu'en donnent les différents ethnologues, et par la polémique en précise certains caractères. Historien de formation Graebner avait adapté à l'ethnologie les principes de la méthode historique. Schmidt le complète et le développe. Aussi retrouverons-nous ici le cadre des méthodologies de l'histoire : les sources de l'ethnologie et leur traitement méthodique ; les critères qui établissent les rapports culturels ; les voies de l'établissement des « Kulturkreise » et « Kulturschichten » ; les moyens de déterminer l'évolution culturelle interne ; les indices qui décèlent la causalité culturelle. Un dernier chapitre étudie la méthode de l'ethnologie dans ses rapports avec les sciences auxiliaires : la psychologie, la linguistique, la préhistoire ; ethnologie et folklore, l'anthropologie et la géographie, pour conclure par un aperçu sur la fonction de l'ethnologie dans l'histoire universelle de l'humanité. Tout en soulignant la valeur des « Beiträge zur Methodik der Völkerkunde » du P. Van Bulck, l'auteur en fait à plusieurs reprises une critique, qui nous semble assez vive, dans le courant de son exposé. L'érudition extraordinaire et la vaste expérience du savant ethnologue autrichien s'allient dans ce manuel à de grandes qualités de clarté et de méthode.

A. De Bil, S. I.

Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. Tome IV, 1936, *Mélanges Franz Cumont*, 2 volumes, Bruxelles, Secrét. de l'Institut, 1936, 25 × 17 cm., XXXVI-1050 p. Prix : 300 frs.

L'*Annuaire* de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de Bruxelles, devenu depuis cette année l'Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales *et slaves*... par suite de l'extension des cours relevant de cette dernière section, a coutume d'être dédié à une personnalité éminente du monde savant. Du coup aussi la publication gonfle régulièrement en recueil imposant où confluent, comme en une sorte de Société des Nations, les contributions de savants de toutes langues et de tous pays. Ajoutons, à notre honneur et à notre satisfaction patriotiques, que la Belgique y est toujours aussi largement que dignement représentée. Cette année, le recueil, divisé en deux tomes, était dédié à M. Fr. Cumont, l'historien des religions d'universelle renommée. Des cinquante-cinq contributions, toutes réservées aux participants du dernier Congrès de l'histoire des religions tenu à Bruxelles en septembre 1935 (cfr *N. R. Th.*, 1935, p. 963) nous ne pouvons, faute de place, qu'énumérer ici celles qui touchent de plus près aux études théologiques. L'examen de l'ensemble, et la critique de certaines études prendraient, autrement, l'allure d'un véritable article. L'Ancien Testament est représenté par les études de A. Bertholet, *Hesekielprobleme* ; de S. A. Cook, *The Development of the Religion of Israel* ; de A. Lods, *Les fouilles d'Aï et l'époque de l'entrée des Israélites en Palestine*. Le Nouveau Testament, par celle de M. Goguel, *La conception jérusalémite de l'Eglise et les phénomènes de pneumatisme* ; l'histoire du christianisme primitif par celles de MM. H. Janne, *La lettre de Claude aux Alexandrins et le christianisme* ; E. Bickermann, *Sur la version vieux-russe de Flavius-Josèphe*, et V. Ussani, *I miei studi su Flavio Giuseppe e alcune Osservazioni su Gesu nel Giuseppe Slavo*. La littérature chrétienne ancienne, par les trois contributions : de C. Bonner, *The Homily on the Passion by Melito, Bishop of Sardis* ; du présent rapporteur *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribués à saint Hippolyte de Rome* ; de H.-Ch. Puech, *Fragments retrouvés de l' « Apocalypse »*

d'Allogène. L'histoire de l'Église ancienne enfin, par les travaux de MM. W. Seston, *La vision païenne de* 310 *et les origines du chrisme constantinien* et M. Simon, *La politique anti-juive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche.* Nous laissons de côté tous les articles concernant plus directement l'étude des religions non-chrétiennes ou juives, ou qui relèvent de l' « histoire des religions » proprement dite, comme est l'article de M. R. Pettazzoni, *La confession des péchés dans l'histoire générale des religions.* A dire vrai, elles mériteraient également d'être citées, puisque l' « histoire des religions » est portée sur les programmes des Facultés de théologie à titre de branche à option. Cette simple énumération suffit à elle seule à montrer la variété des contributions et leur intérêt direct pour les études théologiques. Les articles dus à des spécialistes offrent aussi des garanties solides de sérieux et d'érudition. L'ouvrage contient enfin la liste des publications principales de M. Fr. Cumont : 546 titres. Outre les services que cette liste rendra aux études, elle atteste mieux que tous les discours la brillante et féconde activité du maître.

Ch. Martin, S. I.

A. VAETH, S. I. — *Histoire de l'Inde et de sa culture.* Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1937, 23 × 15 cm., 440 p. Prix : 40 frs.

Nous avons déjà à propos du texte original dit tout le bien que nous pensions du remarquable ouvrage du P. Vaeth, paru en allemand dans la Collection « Geschichte der fuehrenden Voelker » (*N. R. Th.* 1936, p. 438). Il n'est en effet aucun des aspects de cette histoire si complexe qu'on n'y trouve traité avec une compétence, une pénétration et une objectivité qui sont le fruit de longues études et d'une compréhension sympathique de ce grand peuple à travers toute son évolution. Ces qualités de clarté et de profondeur se retrouvent dans l'étude des peuples qui dans la succession des siècles colonisèrent ou conquirent l'énorme péninsule, dans l'exposé de leur évolution religieuse, de leurs richesses artistiques, littéraires et philosophiques, tout comme dans la constatation de leur impuissance politique. M. Godet nous en donne une excellente traduction qui rend parfaite justice à l'original. De-ci de-là il a même complété le texte, ajouté des notes et enrichi la bibliographie. Ce fut une heureuse idée, qui peut-être lui est due, d'insérer cette histoire dans la bibliothèque historique.

On nous permettra de signaler quelques vétilles et errata : p. 146, le temple d'Elephanta serait un temple en miniature s'il ne mesurait avec ses dépendances que 39 mètres carrés. Il faut lire 39 mètres de côté, ce qui multiplie singulièrement les mètres carrés ; p. 148 « ein einziger » doit se traduire un lieu de pèlerinage unique; p. 153 lire : 7. 6 en hauteur et pas en longueur. Pourquoi laisser p. 207 les prénoms Hieronymus et Benedict au lieu de Jérôme et Benoît ? ; p. 211, le fils de Dara est mort vraisemblablement d'une mort qui n'était pas naturelle ; p. 252, le nom de Carmélites est réservé en français aux membres du rameau féminin de l'Ordre du Mont-Carmel ; il faudrait donc lire : Carmes ; p. 254, l'appellation technique n'est pas : usages malabarais, mais : rites malabares ; p. 255, d'après la traduction on risquerait de prendre le professeur de sanscrit de l'Université d'Upsala, M. Jarl Charpentier, pour le chef d'une maison d'édition. Notons encore quelques fautes d'impression : p. 109 c'est l'histoire des « dix » et non des six princes qu'il faut lire ; quelques dates inexactes, p 256 : 1773 et non 1793 pour la suppression des Jésuites, p. 280 : 1772 et non 1762 pour

l'enquête sur l'administration de Lord Clive ; enfin la faute d'impression : lettres de Junius de 1768 à 1772 et non 22. Il vaudrait mieux réserver le nom de Hindous à la partie de la population qui par sa race et sa foi religieuse se distingue aussi bien des Mahométans que des aborigènes.

A. De Bil, S. I.

Bibliographie Bouddhique. VII-VIII, mai 1934-mai 1936. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1937, 28 × 21 cm., XII-184 p. Prix : 120 frs.

Le présent fascicule de la bibliographie bouddhique, publiée depuis 1930 sous la direction des Professeurs J. Przyluski et M. Lalou, maintient la tradition de haute valeur scientifique, à laquelle nous ont habitués les volumes précédents. Les collaborateurs sont des indianistes de premier rang. Comme dans les fascicules antérieurs, de brèves notices analysent le contenu des ouvrages importants. Pour le reste, on se contente de renvoyer aux comptes rendus parus ailleurs. Voulant signaler tous les travaux de quelque valeur, la Bibliographie évite cependant de se surcharger en tentant vainement d'épuiser son sujet. On admire encore les divisions larges et souples sous lesquelles les titres se rangent sans difficulté.— La rétrospective de cette année décrit l'œuvre complète de Sylvain Lévi. C'est dire qu'on n'aurait pu mieux choisir.

La bibliographie par Maurice Maschino et l'index, très fouillé, par Nadine Stchoupak, seront de la plus grande utilité à tous les indianistes.

J. Bayart, S. I.

R. COHEN. — *Athènes, une démocratie de sa naissance à sa mort.* Coll. Les grandes études historiques. Paris, Fayard, 1937, 19 × 12 cm., 322 p. Prix : 15 frs.

La collection « Les grandes études historiques » comptait déjà plusieurs volumes excellents. Celui de M. Cohen vaut les meilleurs. La compétence de l'auteur, bien connu pour sa collaboration à la monumentale *Histoire grecque* de G. Glotz, transparaît partout, malgré la discrétion dont elle se revêt et l'absence de tout appareil d'érudition. Aucune généralité ; tout est concret, saisi sur le vif. Les innombrables éléments d'information sont si harmonieusement fondus qu'on se rend à peine compte du travail que suppose une telle synthèse. Le récit de M. C. n'est pas seulement vivant, il est palpitant. C'est un drame qui se joue devant nous, celui d'un idéal politique et humain qui se cherche, se trouve, se réalise et enfin se détruit par les faiblesses qui lui sont inhérentes. Et sans doute, ce qu'on nous décrit, c'est bien l'histoire de la démocratie athénienne, mais c'est en même temps celle d'Athènes artistique, littéraire, philosophique. Il y a peu de livres où l'on sente au même degré combien ces gloires et ces humiliations étaient celles de toute la cité. Par la solidité de son information, l'alerte simplicité de son style, l'unité organique de la composition, l'ouvrage de M. C. fait honneur à l'historiographie française.

E. de Strijcker, S. I.

The Cambridge Ancient History. Vol. XI. The Imperial peace A. D. 70-192. Cambridge, University Press, 1936, 24 × 17 cm., XXVIII-1000 p., plusieurs cartes. Prix : 35 sh.

Ce volume, l'avant-dernier de la C. A. H., «The imperial peace » embrasse la période qui s'étend depuis la solution de la crise de l'empire provoquée

par l'assassinat de Néron et les guerres civiles qui la suivirent jusqu'à la grande crise nouvelle qu'ouvrit l'assassinat de Commode. Malgré l'offensive et la défensive aux frontières de l'empire, ce fut une période de paix, qui si elle n'eut pas cette universalité de bonheur que Gibbon attribue surtout à l'époque des Antonins, assura pourtant, sous des princes dont la plupart furent des hommes de grande valeur, une longue période de tranquillité prospère. On y assiste au redressement et à l'évolution du principat sous les Flaviens et les Antonins. Outre les qualités de clarté et de concision dans l'exposé, unies à une érudition remarquable par sa sûreté et sa largeur, qui font le charme et la valeur de tout l'ouvrage, ce volume se caractérise par l'ampleur du sujet. Celle-ci entraîna la collaboration de nombreux spécialistes étrangers qui viennent y apporter les résultats des dernières investigations et leurs brillantes synthèses, fruit de longues années de travail. Les noms de Ekhald, Alföldi, Weber, Cumont, Rodenwald, Rostostzeff, Albertini, Stade, Romanelli, y voisinent avec ceux des scholars de Cambridge et d'Oxford.

A part deux intermèdes, consacrés l'un à l'histoire des origines et de la civilisation des peuples du Nord et de l'Orient, dont le contact avec l'empire fut le plus intime (ch. II et III), l'autre à l'avènement du christianisme au moment où il commence à se dessiner comme un facteur destiné à jouer un rôle dans l'histoire de l'empire (ch. VI, Dr Streeter), les ch. I-IX exposent l'histoire des règnes des Flaviens, de Trajan, d'Hadrien et des Antonins avec leur politique intérieure et leurs guerres, tandis que le ch. X décrit le caractère du principat et de ses rouages administratifs. « Rome et l'empire » fait l'objet des six chapitres suivants. Une introduction générale sur l'impérialisme romain et ses caractères est suivie d'une revue des principales provinces avec leur statut politique et économique. Enfin, ce qu'on pourrait regarder comme la troisième grande section, la vie littéraire, sociale et artistique de cette période, ainsi qu'une étude compréhensive du droit romain font l'objet des derniers chapitres. Quelques pages de conclusions dues au professeur Adcock relient d'une part ce volume au précédent, donnent les caractéristiques de l'époque, et d'autre part ouvrent la voie au XIIe et dernier volume qui, nous l'espérons, ne tardera pas à raccorder la C. A. H. à la Medieval C. H. Trois notes sont consacrées à la chronologie de la guerre des Parthes, à l'occupation romaine de la Palmyrène et aux stations sur l'Euphrate. Une bibliographie abondante vient comme de coutume clôturer le volume. Notons que M. Streeter a réduit celle du 6e chapitre, à part quelques exceptions, aux ouvrages de langue anglaise, fort représentatifs du reste.

E. de Strijcker, S. I.

G.-B. PIGHI. — *Nuovi Studi Ammianei.* Coll. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze Filologiche, vol. XXI. Milan, « Vita e Pensiero », 1936, 24 × 17 cm., XVI-234 p. Prix : 20 lires.

G.-B. PIGHI. — *I discorsi nelle storie d'Ammiano Marcellino.* Coll. Ibid., vol. XXIII. Milan, « Vita e Pensiero », 1936, 24 × 17 cm., VIII-104 p. Prix : 8 lires.

Dans un ouvrage antérieur M. le professeur Pighi s'était attaché à l'étude critique et grammaticale de l'œuvre d'Ammien-Marcellin. Dans ces deux volumes il étudie les discours dans cette œuvre, les replaçant dans leur contexte historique, puis les soumettant à un examen littéraire largement

entendu. Dans le premier volume il expose, avec beaucoup de méthode et une érudition exhaustive, la campagne allemanique de l'empereur Constance, dont le discours forme l'épilogue ; l'élévation de Julien à la dignité de César avec les épisodes variés qui la précédèrent et l'entourèrent ; la bataille de Strasbourg étudiée longuement dans ses sources diverses ; la question orientale en 358, qui introduit les lettres de Sapor et de Constance. En guise d'introduction à l'étude des discours dans Ammien-Marcellin, M. Pighi expose les conceptions historiques et théoriques du discours dans l'historiographie. L'étude historiographique détaillée des discours d'Ammien-Marcellin conduit l'auteur, dans la seconde section, à déterminer la structure, la méthode de composition et les caractéristiques de l'œuvre.

A. De Bil, S. I.

G. SCHREIBER. — *Die Sakrallandschaft des Abendlandes.* Coll. Mitteilungen des deutschen Instituts für Volkskunde. Heft 2. Düsseldorf, Schwann, 1937, 24 × 17 cm., 40 p. Prix : 1,30 Mk.

On éprouve à traduire ce titre la difficulté que signalaient les *Analecta Bollandiana* à propos du terme Sakralitaet. Zones ou centres de piété populaire rendrait peut-être l'idée. L'auteur étudie quelques-uns de ces centres et motifs spécialement en Catalogne, avec leur rayonnement au delà des Pyrénées jusqu'en Rhénanie, Bavière, Autriche et Bohême : les cultes de Ste Eulalie, des saints Cucuphat et Félix de Gerona, de l'évêque Narcisse, de St Fructuosus de Tarragone et son rayonnement dans le diocèse d'Augsbourg ; St Oldegar, les saints qui exercèrent leur apostolat dans le rachat des esclaves ; Notre-Dame de Montserrat dont le souvenir se lie à l'imagerie de St Ignace et dont le rayonnement s'étendit par sa confrérie et aussi la diffusion des Vierges noires. Cette étude, comme les autres travaux de M. Schreiber, contient nombre de matériaux qui serviront de base à une synthèse intéressante sur le mouvement de la piété populaire.

A. De Bil, S. I.

R. KRISS. — *Die Schwäbische Türkei.* Coll. Forschungen zur Volkskunde, Heft 30. Düsseldorf, Schwann, 1937, 24 × 17 cm., 100 p., 12 grav. Prix : 3,80 Mk.

La Turquie souabe est formée des comitats de Baranya, Tolna et une partie de Somogy, dont la ville principale est Fünfkirchen (Pécs). Cette région fut colonisée, après la reconquête sur les Turcs, par des immigrants allemands pour la plupart Souabes et Franconiens. L'auteur a rapporté de son voyage chez ces « Auslanddeutsche » une étude sur leur folklore religieux : magie et bénédictions pour toutes les circonstances de la vie, gardées et transmises par des personnalités attitrées et spécialisées ; légendes et récits ; centres et particularités des pèlerinages. On y constate les échos et les survivances de la lointaine patrie. C'est ce folklore religieux avec ses coutumes ancestrales qui sauvegarda les particularités ethniques.

A. De Bil, S. I.

F. X. BUCHNER. — *Volk und Kult. Studien zur deutschen Volkskultur.* Coll. Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von Dr Georg Schreiber. Heft 27. Düsseldorf, Schwann, 1936, 25 × 17 cm., 42 p., 2 gravures. Prix : 1,70 Mk.

J. VINCKE. — *Volkstum und Recht.* Même Coll., Heft 28. 48 p. Prix : 2,20 Mk.

G. SCHREIBER. — *Deutsche Bauernfrömmigkeit in Volkskundlicher Licht.* Même Coll., Heft 29. 92 p., 34 gravures. Prix : 4 Mk.

Les études du folklore et de la vie populaire se multiplient en Allemagne sous l'influence de l'idéologie nationaliste. Aussi les monographies qui exhument et décrivent les anciennes coutumes des divers groupes ethniques foisonnent-elles. Les deux premières de ces brochures traitent un sujet apparenté, la vie populaire et le culte religieux et d'autre part le droit. L'auteur de la première, spécialisé dans l'étude des archives paroissiales si riches en renseignements de la vie populaire, a porté ses observations sur un terrain où se rencontrent quatre groupes ethniques ; il en expose quelques caractéristiques : la multiplicité des lieux de culte distincts du centre paroissial ; la variété des formes du culte populaire qui surgissent, se maintiennent à côté des formes liturgiques et qui sont très représentatives de l'esprit populaire et particulariste ; l'influence des fêtes ecclésiastiques sur les mœurs et coutumes populaires ; enfin la réaction d'anciens usages ethniques sur le droit ecclésiastique. D'aucuns ont cherché une arme contre le droit ecclésiastique dans le reproche qu'ils lui font de détruire l'originalité ethnique, tandis que d'autres exagèrent l'harmonie entre le droit ecclésiastique et les particularités populaires. L'auteur étudie d'une façon objective ces rapports et souligne l'importance pour le juriste et l'historien du droit de ne perdre de vue ni les données de la vie populaire ni sa compénétration par le droit ecclésiastique. Dans sa « Deutsche Bauernfrömmigkeit », M. Schreiber n'établit pas une statistique de la pratique religieuse de la population des campagnes ni de son influence sur la moralité. Il étudie les manifestations de la piété populaire chez les paysans croyants. Cette piété, qui garde jalousement de nombreux vestiges primitifs, subit et révèle dans plusieurs manifestations des apports successifs, mais garde nettement ses particularités ethniques. Les altérations de cette piété et l'affaiblissement de son particularisme, son effacement même, furent l'œuvre de l' « Aufklärung » du libéralisme et du Marxisme. Le volume est richement illustré.

A. De Bil, S. I.

H. GUENTER. — *Das deutsche Mittelalter. Erste Hälfte : Das Reich. (Hochmittelalter).* Coll. Geschichte der führenden Völker, Bd. 12. Fribourg e. Br., Herder, 1936, 22 × 15 cm., VIII-378 p., 20 cartes et tableaux généalogiques. Prix : 8,50 Mk.

Ce n'était pas une tâche aisée que de donner en moins de quatre cents pages un aperçu complet et clair de cette époque complexe et confuse, le haut-moyen-âge allemand qui à certains moments offre le spectacle d'une mêlée chaotique d'événements et de forces disparates. La période traitée dans ce premier volume s'étend de 900 à 1250, du moment où la dynastie saxonne émerge du chaos où la désagrégation de l'empire de Charlemagne avait plongé la Francia Orientalis. L'Allemagne trouva dans les grands souverains de cette dynastie les défenseurs de ses frontières, les réorganisateurs patients et tenaces de son unité, si menacée par le réveil des divers particularismes, à la lumière de l'idée impériale chrétienne qui va se précisant et se nuançant sous les trois Otton. Les trois souverains suivants travaillent à l'extension de l'empire : c'est l'époque de la prédominance allemande (962-1056).

La querelle des investitures vient tout bouleverser et, à la fin de cette

période, l'empire semble sombrer dans le particularisme, l'orsqu'un autre grand empereur, Fréderic Barberousse, renouvelle l'empire qui, à la suite de la catastrophe de Frédéric II, perd sa portée mondiale d'empire allemand chrétien.

Le caractère de la collection, où paraît cette histoire, demandait, me semble-t-il, une accentuation plus nette de l'idée synthétique se dégageant de cette période telle que l'auteur nous la présente avec une grande objectivité. La synthèse ne manque pas, mais le lecteur l'aurait dégagée plus aisément sous la direction de l'auteur. Il est juste de dire que celui-ci a dû condenser en un nombre de pages relativement restreint une matière d'une exubérante complexité. De là aussi l'absence de chapitres généraux sur la civilisation et l'art allemand pendant cette période.

A. De Bil, S. I.

J. L. J. VAN DE KAMP. — *Bartolus de Saxoferrato. 1313-1357.* Amsterdam, H. J. Paris, 1936, 25 × 17 cm., VIII-294 p. 16 planches et arbre généalogique. Prix : 4,50 flor.

Le Dr Van de Kamp a consacré un volume plein d'érudition à Bartolus de Saxoferrato, le plus grand jurisconsulte italien, en qui tous reconnaissent le plus grand des postglossateurs et que l'auteur, comme conclusion de son étude, nomme un des plus grands juristes de tous les temps. L'étude, fruit de longues recherches, auxquelles rien n'a échappé, dénote chez son auteur une vaste érudition. Après les chapitres biographiques, dans lesquels nous suivons le juriste dans l'exercice de son professorat à Pise et à Pérouse, et où l'auteur fournit des données intéressantes sur les méthodes d'enseignement, le milieu où évolua Bartolus et ses activités de juriste mêlé à la pratique, M. Van de Kamp analyse longuement l'œuvre du grand juriste qui exercera une si forte influence sur les Bartolistes pratiques en opposition aux juristes humanistes plus théoriques. Ce sera aussi le triomphe des humanistes dans les divers pays qui mettra fin à l'influence directe de Bartolus sur l'orientation des études juridiques dans les divers pays. L'auteur détaille ensuite l'influence directe de Bartolus en Italie, Espagne, Portugal, France les Pays-Bas méridionaux et septentrionaux, l'Allemagne, etc. Son influence indirecte se fait sentir encore de nos jours par l'intermédiaire du Code Napoléon. La grande signification de Bartolus dans l'histoire des sciences juridiques est son adaptation du droit romain à la pratique. Un chapitre est consacré à l'iconographie du juriste. Un tableau généalogique abondamment annoté donne la descendance de Bartolus jusqu'à nos jours. La traduction par « Abt » de « abbas monasterii » p. 27 est inexacte. Le terme latin doit se traduire d'après le contexte par « supérieur ». Il est assez singulier de parler de l'abbé d'un couvent de frères-mineurs.

A. De Bil, S. I.

O. OLSEN. — *La conquête de la terre. Histoire des découvertes et des explorations des origines à nos jours. T. VI.* Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1937, 22 × 14 cm., 332 p., 35 gravures. Prix : 25 frs.

Par ce volume s'achève la traduction de l'ouvrage intéressant du Dr O. Olsen. Il relate les différents voyages d'exploration qui furent tentés depuis le début du dix-neuvième siècle. Les voyages dans l'Antarctique et les découvertes en Afrique y tiennent la plus grande place. L'achèvement de l'exploration du territoire américain, de l'Australie, de l'Asie complète

nos connaissances et nous fait admirer l'énergie et l'ingéniosité des explorateurs. Comme de juste l'intérêt de l'auteur s'attache plus aux expéditions polaires. Le nombre des explorations et aussi le fait que leurs relations nous sont plus accessibles ont amené l'auteur à développer moins longuement les différents récits. Les progrès de l'aviation fournirent un nouveau moyen d'atteindre le Pôle. C'est à ces tentatives qui coûtèrent des vies précieuses, que les derniers récits sont consacrés. L'ouvrage se termine par un index chronologique des principaux voyages d'exploration, depuis la fondation de Cyrène par des colons grecs au 7e s. av. J.-C. jusqu'aux dernières tentatives. Ouvrage intéressant où l'auteur riche de sa propre expérience met bien en lumière les obstacles à surmonter et l'endurance et la hardiesse des explorateurs.

A. De Bil, S. I.

CARD. MERCIER. — *Voix de la guerre.* Liége, Thone, 1937, 26 × 21 cm., 206 p. Plusieurs illustrations.

Nous ne saurions trop féliciter ceux qui ont pris l'initiative de cette splendide publication ainsi que tous ceux qui collaborèrent à sa réalisation. Quelles merveilleuses leçons de foi, d'énergie, de fière indépendance et de patriotisme chrétien nous sont ainsi remises sous les yeux ! Il y a, dans ces pages vibrantes encore de la mâle éloquence de notre saint Cardinal, un capital d'idées, de sentiments et d'émotion qu'aucun catholique belge n'a le droit d'oublier. Ceux qui ont vécu la guerre se doivent de le transmettre intact aux jeunes dont ils ont la charge ; cette luxueuse édition, par l'heureux choix des extraits, la typographie et la mise en page soignée, non moins que par les superbes bois d'Anto-Carte, leur rendra, dans cette tâche, un service des plus appréciables.

J. Sonet, S. I.

G. DE REYNOLD. — *Portugal.* Paris, Spes, 1936, 20 × 13 cm., 350 p. Prix : 18 frs.

Si M. Gonzague de Reynold n'a passé qu'un mois au Portugal, il s'est préparé à tirer de ce séjour le plus grand profit et à comprendre le mieux possible le Portugal de Salazar par des lectures choisies avec soin. D'où la division de son livre : 1. La terre et les hommes : le voyage depuis le point de départ Cressier jusqu'au premier contact et aux impressions que laissent la terre et le peuple portugais avec leurs richesses et leurs pauvretés. 2. L'histoire du passé du peuple avec ses luttes, ses énergies, ses conquêtes, son génie incarné dans sa plus haute manifestation : Camoëns et ses « Lusiades » préparent l'auteur, et à sa suite le lecteur, à saisir 3. le caractère, la portée et les difficultés de l'œuvre de Salazar. La révolution de 1926, œuvre de redressement vers l'ordre moral, se trouvait compromise par la détresse financière; Salazar, pour que son pays échappât à la dictature financière de l'étranger, entreprit sa mission de sauveur de son peuple. De la réforme financière il passa à la réforme totale de son pays par l'installation du régime corporatif qu'il réalisera au moyen d'une dictature éducative. M. de Reynold souligne l'importance de l'expérience portugaise pour les petites nations, pour qui les formes totalitaires sont dangereuses et de plus impossibles, mais qui se doivent aussi d'échapper à l'étatisme socialiste, totalitaire à sa façon, qui risque de dévorer la démocratie. Tout sympathique qu'il est, M. de Reynold n'est pas aveugle pour les faiblesses du régime et

les réformes encore à réaliser pour assurer la stabilité du redressement. M. de Reynold se montre sans cesse un guide intelligent, intéressant et sincère.

A. De Bil, S. I.

ASCÉTISME.

Marie

A. RAUGEL. — *La doctrine mariale de Saint Bernard.* Paris, Edit. Spes, 1936, 19 × 12 cm., 216 p. Prix : 10 frs.

On trouvera dans ce beau petit livre une étude sobre, consciencieuse et exhaustive de la Mariologie de saint Bernard. Après une courte introduction (pp. 9-15) sur les œuvres mariales du saint Docteur et ses sources, l'auteur groupe les éléments de sa doctrine mariale sous ces deux titres : Marie et Dieu (pp. 17-130) — Marie et les hommes (pp. 131-175). La conclusion montre l'influence considérable de cette doctrine jusque dans les temps présents (pp. 177-203). On appréciera particulièrement les pages 20-60, où l'auteur analyse l'attitude de saint Bernard à l'égard de l'Immaculée Conception et fait la critique des diverses tentatives faites jusqu'en ces dernières années pour le mettre d'accord avec la définition dogmatique de Pie IX. S'il est sûr que saint Bernard a nié l'Immaculée Conception, du moins peut-on lui trouver une excuse dans sa théologie imparfaite du péché originel (p. 53) et surtout dans sa crainte de la nouveauté (p. 55).

E. Druwé, S. I.

A.-M. LEPICIER. — *La plus belle fleur du Paradis. Considérations sur chacune des invocations des litanies de la Très Sainte Vierge.* Paris, Lethielleux, 1936, 19 × 12 cm., 320 p., 50 gravures. Prix : 18 frs.

Troisième édition française d'un ouvrage paru d'abord en italien en décembre 1904, lors du jubilé de la définition du dogme de l'Immaculée Conception et traduit ensuite en différentes langues. Pendant que d'autres offraient à Marie de savants travaux, l'auteur voulut retracer d'une manière très simple dans l'étude des invocations des litanies de Lorette les mystères de la vie de la Sainte Vierge : ses grandeurs, ses privilèges, ses douleurs. Hommage de piété toute filiale, ce petit livre éclairera la dévotion des nombreux fidèles qui se plaisent à réciter chaque jour les litanies de Notre-Dame. Il fournira aussi aux prédicateurs des sujets de conférences ou de sermons pour le mois de mai.

P. Taminiaux, S. I.

FIDELIS. — *A la Sainte Trinité par Marie.* Blois, Edit. du propagateur des Trois « Ave Maria », 1937, 20 × 13 cm., XIV-196 p.

Les relations de N.-D. avec chacune des trois Personnes divines, d'où ses grands privilèges : puissance, sagesse, miséricorde ; les raisons de recourir à la T. S. Vierge pour glorifier la Sainte Trinité comme nous le devons. Tel est le contenu de ce livre, essentiellement doctrinal et pourtant facile-

ment abordable. Beaucoup de citations, mais bien choisies et bien amenées. Tout cela fait du livre de Fidelis une œuvre enrichissante pour la piété chrétienne et digne de recommandation. Avec quelques autres publications récentes, celle-ci est destinée à renouveler la dévotion mariale et à lui restituer sa haute portée.

C. Sevrain, S. I.

Ordres religieux.

G. GOYAU. — *Clergé colonial et spiritualité missionnaire. La Congrégation du Saint Esprit.* Coll. Les grands ordres monastiques et instituts religieux, XXIII. Paris, Grasset, 1937, 19 × 12 cm., 286 p. Prix : 18 frs.

La Congrégation du Saint-Esprit évangélisait, en 1936, trente-deux missions ou diocèses, habités par 25.000.000 d'hommes. Dans cet immense territoire, on compte trente-sept évêques ou préfets apostoliques aidés de 1428 prêtres, de 822 frères, de 3357 aspirants missionnaires, et de 855 religieuses : sans compter l'apport déjà respectable du clergé et des sœurs indigènes. M. Georges Goyau ne s'est pas contenté d'exposer l'état actuel de ces terres d'apostolat, il n'a pas seulement mis en lumière bien des problèmes coloniaux et missionnaires : en retraçant l'histoire, en esquissant les grands traits de la vie spiritaine, il est allé jusqu'à l'âme de cette florissante congrégation. On saura mieux désormais ce que doivent à leur famille religieuse des hommes de la trempe de Mgr Augouard.

A. Sonet, S. I.

M. ARON. — *Les Ursulines.* Coll. Les grands ordres monastiques et instituts religieux, XXIV. Paris, Grasset, 1937, 19 × 12 cm., X-252 p. Prix : 18 frs.

Multitude des documents, variété et complexité de la vie, l'auteur a su tout unifier et, dominant ce vaste domaine, nous donner en un puissant raccourci l'histoire, les méthodes, l'esprit des Ursulines. Et combien ce grand ordre revivifié en grande partie par l'Union romaine, y apparaît souple, riche et fécond, comme toute œuvre divine en pleine vie. Le 3e chapitre est la maîtresse pièce, consacrée à la vocation enseignante. Cette étude révèle tout de suite en l'auteur l'universitaire par sa construction et la discussion des doctrines ; elle fait du livre un ouvrage bien à part et qui doit marquer dans la lutte autour de l'école, bien qu'elle ne revête nullement la forme de la polémique.

C. Sevrain, S. I.

YVONNE ESTIENNE. — *Les Trappistines, Cisterciennes de la stricte observance.* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 20 × 13 cm., 396 p., 8 illustr. en hors texte. Prix : 20 frs.

Etude bien documentée et en même temps très attachante sur une forme de vie religieuse assez peu connue : celle des Cisterciennes de la stricte observance.

Dans la 1re partie, l'A. refait à grands traits l'histoire de l'Ordre, de quelques-unes de ses figures les plus marquantes, Gertrude d'Helfta, Lutgarde

d'Aywières. Parallèlement à la présentation de ce monastère d'Aywières tel qu'il existait au moyen-âge, voici l'histoire toute contemporaine de la Trappe de Laval.

La seconde partie du travail nous fait pénétrer dans « La spiritualité des Cisterciennes » : avec l'étude des grandes vertus religieuses telles qu'elles sont vécues à la Trappe, les notes caractéristiques de l'Ordre : dévotion à Notre-Dame, vie liturgique, travail manuel, silence héroïque, culte spécial de la vie en commun. Tout cela est décrit dans un style alerte, où le détail concret ne manque pas. L'A. a certes atteint le but qu'elle s'était assigné : faire entrevoir à un monde qui en a grand besoin une merveilleuse source de régénération morale.

Dans la troisième partie, outre la liste des monastères actuels, la description de la Trappe la plus moderne : celle qui a été reconstruite à Igny en 1930.

E. Bergh, S. I.

J. DE LONGNY. — *A l'ombre des grands ordres.* Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 20 × 13 cm., 376 p. Prix : 18 frs.

L'auteur se propose de faire connaître les 8 principaux Tiers-Ordres spécialement approuvés et encouragés par l'Église : Tiers-Ordre franciscain, dominicain, augustinien ; Tiers-Ordre des servites de Marie, du Carmel, des Minimes, de Prémontré ; et les Oblats bénédictins. C'est un travail de collaboration dans le cadre d'un plan général déterminé : les différentes sections, en effet, sont rédigées respectivement par des religieux de chacun des ordres que nous venons de nommer. L'auteur rédige lui-même la notice des Minimes. Chaque section comporte, après une brève étude historique sur l'ordre lui-même, un exposé complet des constitutions et de la spiritualité du Tiers-Ordre. L'ouvrage se recommande par la brièveté avec laquelle on a su condenser de façon vivante l'esprit et l'histoire des grands ordres et susciter ainsi l'intérêt pour ce moyen si adéquat qu'est le Tiers-Ordre pour se pénétrer de leur spiritualité.

E. de Gruben, S. I.

ERRATUM.

P. 823, 6e ligne avant la fin, lire : à l'unique grand séminaire du Brésil *central.* (São Paulo — Ypiranga — possède le grand séminaire, non de *tout* le Brésil, mais du Brésil central seulement).

P. 825, lignes 11 et suiv. (au lieu de 8 %, 7 %, 8,5 %) lisez : 0,8 % ; 0,7 % ; 0,85 %.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*